

भामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान का तुलनात्मक

अ
ध्य
य
न

डा. सात्यदेव शास्त्री

पटना विश्वविद्यालय की डी० लिट्० उपाधि के लिए स्वीकृत शोध प्रबन्ध

भामती प्रस्थान तथा तिवरण प्रस्थान का तुलनात्मक अध्ययन

डॉ० सत्यदेव शास्त्री
रीडर तथा अध्यक्ष,
संस्कृत विभाग
मगध विश्वविद्यालय, गया

भारत



भारती

प्रकाशक

सुरेश पाण्डेय

भारत भारती

बी २८/१५ दुर्गाकुण्ड, वाराणसी-५



© लेखक

प्रथम संस्करण : १९७८

मूल्य : पैंतालीस रुपये



मुद्रक

बाबूलाल जैन, फागुल्ल

महावीर प्रेस

भेलूपुर, वाराणसी

Bhamati Prasthan Tatha Viuran Prasthan ka Tulnatmak Adhyayan

(Thesis approved for the D Litt. Degree by Patna University)

Dr. Satya Dev Shastri

Reader and Head.

Sanskrit Deptt.

Magadh University, Gaya

Bharat Bharti, Varanasi

समर्पण

पूज्य पितामह स्वर्गीय श्री
बिहारीलाल जी पुण्य स्मृति
में.....

जिनकी प्रेरणा से
मैं अद्वैत वेदान्त के
अध्ययन में
प्रवृत्त हुआ.....

विनम्र
सत्यदेव

प्राक्कथन

ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य पर सर्वतंत्रस्वतंत्र वाचस्पतिमिश्र द्वारा रचित "भामती" व्याख्या का अद्वैतवेदान्त के इतिहास में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। इसमें अनेक महत्त्वपूर्ण प्रश्नों पर मौलिक दृष्टि में विचार किया गया है। भाषा तथा भाव की दृष्टि से यह ग्रन्थ अत्यन्त गम्भीर है। पञ्चपादाचार्य की पंचपादिका पर प्रकाशात्मपति का "पंचपादिकाविवरण" भी ठीक इसी प्रकार का गम्भीर ग्रन्थ है। इन दोनों ग्रन्थों में दो भिन्न-भिन्न विचारधाराओं का प्रवर्तन हुआ है, जिनके आधार पर शंकरोत्तर वेदान्त में भामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान का आविर्भाव हुआ। इस दृष्टि से भामती तथा पंचपादिका विवरण इन दोनों ग्रन्थों का शंकरोत्तर वेदान्त में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है।

भामती तथा विवरण के महत्त्व को ध्यान में रखते हुए अनेक विद्वानों ने इनका अध्ययन प्रस्तुत किया है। पिछले कुछ वर्षों में इन पर कुछ शोध-कार्य भी हुए हैं। डॉ० एस० एम० हरमुकर का "अद्वैतवेदान्त पर वाचस्पति मिश्र" नामक शोध-ग्रन्थ मिथिला रिगर्च इंस्टीट्यूट दरभंगा से १९५८ में प्रकाशित हुआ है। इसी प्रकार डॉ० बी० के० सेन गुप्ता का "विवरणप्रस्थान की समीक्षा" नामक शोध-ग्रन्थ १९५९ में कलकत्ता से प्रकाशित हुआ है। भामती तथा विवरण के तुलनात्मक अध्ययन की दिशा में भी कुछ कार्य संपन्न हो चुका है। म० म० अनन्तकृष्ण शास्त्री ने स्वयंपादित नवटीकोपेत ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य में स्थान-स्थान पर दोनों के मतभेद को प्रदर्शित किया है। मद्रास गवर्नमेन्ट ओरियन्टल लोरीज से प्रकाशित "पंचपादिका तथा पंचपादिकाविवरण" की भूमिका में श्रीराम शास्त्री ने भामतीकार तथा विवरणकार के मतभेदस्थलों का प्रदर्शन संक्षेप में किया है तथापि भामतीप्रस्थान और विवरणप्रस्थान के विशालकाय साहित्यसागर का अवगाहन करके समीक्षात्मक दृष्टिकोण से इनके तुलनात्मक अध्ययन को प्रस्तुत करने का प्रयास अद्यावधि नहीं हुआ है। इसी अभाव को ध्यान में रख कर ही प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना की गई है।

इस शोध-ग्रन्थ की अपनी मौलिक विशेषता है। इसमें शांकर वेदान्त (विशेषतः शंकरोत्तर वेदान्त) के अनेक महत्त्वपूर्ण प्रश्नों पर समीक्षात्मक दृष्टिकोण से विचार किया गया है। स्थानाभाव के कारण यहाँ उन सभी प्रश्नों का उल्लेख संभव नहीं है। अतएव कुछ अत्यन्त प्रमुख प्रश्नों का ही यहाँ उल्लेख किया जा रहा है।

प्रस्तुत प्रबन्ध के भूमिका भाग में भारतवर्ष में प्रचलित अद्वैतवाद के विभिन्न स्वरूपों का परिचय देने हुए शंकर अद्वैतवाद की विशेषता का प्रतिपादन किया गया है। यहाँ यह दिखलाया गया है कि शंकराचार्य द्वारा प्रतिपादित अद्वैतवाद को बौद्ध धर्मवाद या विज्ञानवाद का "औपनिषद संस्करण मात्र" नहीं माना जा सकता। भूमिका में मण्डनमिश्र और मुरेश्वराचार्य को एकता के प्रश्न पर भी विचार किया गया है और प्रबल युक्तियों के आधार पर यह सिद्ध किया गया है कि इन दोनों व्यक्तियों को किसी प्रकार अभिन्न व्यक्ति नहीं माना जा सकता। इसी प्रसंग में भामतीप्रस्थान तथा विवरणप्रस्थान पर पड़ने वाले इनके प्रभावों के संबन्ध में भी विचार किया गया है।

प्रबंध के प्रथम अध्याय में नामरूपात्मक देहादि प्रपञ्च की अव्यस्तरूपता का निरूपण करते हुए ब्रह्म की अद्वितीयता के सिद्धांत का समर्थन किया गया है। द्वितीय अध्याय में शंकराचार्य द्वारा प्रदत्त अभ्यास के लक्षण पर विचार किया गया है तथा चिदात्मा पर देहादि के अभ्यास की संभावना की परीक्षा की गयी है। तृतीय अध्याय में भामतीकार वाचस्पतिमिश्र के अविद्याश्रय-विषयक मत का युक्तिपूर्वक उपपादन किया गया है और यह दिखलाया गया है कि जीव को अविद्या का आश्रय मानने के पक्ष में प्रसक्त इतरेतराश्रयदोष का निवारण किस प्रकार किया जा सकता है। वाचस्पतिमिश्र के जीवाश्रिताविद्यावाद के संबंध में जो अनेक विचारकों का यह मत है कि उनके इस सिद्धान्त से दृष्टिसृष्टिवाद की प्रसक्ति होती है तथा जगत् के कारण के रूप में ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती; उस मत की समीक्षा पंचम अध्याय में प्रस्तुत की गयी है और अनेक प्रमाणों के आधार पर उसे सर्वथा असंगत एवम् अयुक्त-युक्त सिद्ध किया गया है। यहाँ यह दिखलाया गया है कि जीव को अविद्या का आश्रय मानने पर भी वाचस्पति मिश्र ने ईश्वर को ही जगत् का कारण माना है, जीव को नहीं। अतएव उनके मत में दृष्टिसृष्टिवाद की कल्पना समीचीन नहीं है। प्रबन्ध के चतुर्थ अध्याय में जीव और ब्रह्म के संबन्ध पर विचार किया गया है। इस प्रसंग में भामतीकार के अवच्छेदवाद, विवरणकार के प्रतिबिम्बवाद तथा धार्तिककार के आभासवाद की विस्तृत रूप से समीक्षा प्रस्तुत की गयी है। यहाँ यह दिखलाया गया है कि जीव के स्वरूप की समझाने के लिये शंकराचार्य द्वारा प्रयुक्त घटाकाशादि अवच्छेदपरक, मुखचन्द्रादि प्रतिबिम्बपरक एवं स्फटिकलौहित्यादि आभासपरक दृष्टान्तों की अपनी-अपनी उपयोगिता एवं विशेषता है। इन सभी दृष्टान्तों को दृष्टान्त के रूप में ही समझा जाना उचित है। जैसा कि स्वयं शंकराचार्य का कथन है कि दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में किसी विवक्षितांश के सारूप्य का प्रदर्शन ही अभीष्ट होता है, पूर्णसारूप्य का प्रदर्शन

नहीं । यदि दोनों में पूर्णरूप से साम्य हो जाये तो इनके दृष्टान्त-शार्थान्तिक-भाव का ही उच्छेद हो जाये । पंचपादिकाकार पद्यपादाचार्य ने जीव के संबंध में शंकराचार्य द्वारा प्रदर्शित तीनों प्रकार के दृष्टान्तों की उपयोगिता को स्पष्ट रूप में स्वीकार किया है । विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य ने भी पूर्वोक्त सभी दृष्टान्तों की उपयोगिता मानी है । उनका कथन है कि प्रतिबिम्ब दृष्टान्त में जीव और ब्रह्मा की एकता, रज्जुसर्पादि दृष्टान्त से अधिष्ठानभूत ब्रह्मव्यतिरिक्त प्रपंच के स्वातन्त्र्य का अभाव तथा घटाकाशादि दृष्टान्त से आत्मा की असंगता का प्रदर्शन ही अभीष्ट है । इस दृष्टि से विचार करने पर पूर्वोक्त तीन वादों का विरोध मिट जाता है और वे एक दूसरे के बाधक होने के स्थान पर एक दूसरे के प्रेरक ही सिद्ध होते हैं । षष्ठ अध्याय में विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए जगत् की व्यावहारिक सत्ता को सिद्ध किया गया है । इस प्रसंग में नागेश के उस मत की समीक्षा की गयी है जिसके अनुसार व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता में कोई भेद नहीं है । सप्तम अध्याय में नागेश के मत का खण्डन करते हुए अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद का समर्थन किया गया है । साथ ही यहाँ व्याप्ति के संबंध में विभिन्न वादों की परीक्षा करते हुए अद्वैतवेदान्तसम्मत अनिर्वचनीय-व्याप्तिवाद का प्रबल युक्तियों के द्वारा समर्थन किया गया है । अष्टम अध्याय में मुक्त पुरुष के स्वरूप का विवेचन किया गया है और इस प्रश्न पर विचार किया गया है कि मुक्त पुरुष की ब्रह्मभावापत्ति होती है या ईश्वरभावापत्ति । नवम अध्याय में मुक्ति के साधन पर विचार करते हुए ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद का खण्डन करके एक मात्र ज्ञान का ही मुक्ति का साधन सिद्ध किया गया है । ज्ञानोत्पत्ति में यज्ञादि कर्मों की उपयोगिता पर विचार करते हुए यज्ञादि के विद्यार्थत्वपक्ष तथा विविदिषार्थत्वपक्ष पर समीक्षात्मक दृष्टि से विचार किया गया है । इस प्रसंग में इच्छा के विधिविषयत्व एवं साध्यत्व के प्रश्न पर भी विचार हुआ है । ब्रह्मसाक्षात्कार के करण के संबंध में भी विस्तारपूर्वक विचार प्रस्तुत किया गया है । इस प्रसंग में “शब्दापरोक्षवाद” की परीक्षा गयी है और इस प्रश्न पर भी विचार किया गया है कि ब्रह्मसाक्षात्कार में मन को करण माना जा सकता है या नहीं ।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में मुख्यतया उपर्युक्त प्रश्नों पर ही आलोचनात्मक दृष्टि से विचार किया गया है । आशा है कि इस प्रबंध से अद्वैतवेदान्त के संबन्ध में में प्रचलित अनेक भ्रान्त धारणाओं का निराकरण हो जायगा एवं उसके अनेक महत्वपूर्ण सिद्धान्तों पर एक नया प्रकाश पड़ सकेगा । यदि ऐसा हुआ तो मैं अपने इस प्रयास को सफल समझूंगा ।

अन्त मे मैं नवनालन्दा महाविहार के भूतपूर्व निर्देशक डॉ० एस० के० मुकुर्जी के प्रति अपनी हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ जिनकी प्रेरणा से ही मैं इस महान विषय के अध्ययन की ओर प्रवृत्त हो सका। मैं उन सभी सन्धकारों के प्रति भी अपना आभार प्रकट करता हूँ जिनके अमूल्य ग्रन्थों से इस प्रबन्ध में स्थान-स्थान पर उद्धरण प्रस्तुत किये गये हैं।

—सत्यदेव

विषय-सूची

	पृष्ठ
भूमिका	१-३०
१. शंकरपूर्व अद्वैतमत ।	
२. अद्वैतवाद के विभिन्न स्वरूप ।	
३. मण्डनमिथ और सुरेश्वराचार्य की भिन्नता एवं भामती- प्रस्थान और विवरणप्रस्थान पर इसके विचारों का प्रभाव ।	
४. भामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान के प्रमुख ग्रन्थ ।	
प्रथम अध्याय	१-११
ब्रह्म	
ब्रह्म की अद्वितीयता एवं देहादि प्रपञ्च की अध्यस्तरूपता ।	
द्वितीय अध्याय	१२-२३
अध्यास	
१. अध्यास का लक्षण ।	
२. चिदात्मा पर अध्यास की संभावना ।	
तृतीय अध्याय	२४-५७
अविद्या	
१. अविद्या तथा माया ।	
२. अविद्या की भावरूपता ।	
३. अविद्या का एकत्व अथवा नानात्व ?	
४. अविद्या का आश्रय—ब्रह्म अथवा जीव ?	
चतुर्थ अध्याय	५८-९२
जीव	
१. शंकराचार्यसम्मत जीव और ब्रह्म का सम्बन्ध ।	
२. अवच्छेदवाद ।	
३. प्रतिबिम्बवाद ।	
४. आभासवाद ।	
५. तीनोंवादों की समीक्षा	

नवम अध्याय

१३-१००

ईश्वर

१. शंकराचार्यसम्मत ईश्वर का स्वरूप ।
२. प्रतिबिम्बवाद ।
३. आभासवाद ।
४. अवच्छेदवाद ।
५. वाचस्पतिमिश्र के मत में ईश्वर की आवश्यकता ।

दशम अध्याय

१०१-१११

जगत्

१. जगत् की व्यावहारिक सत्ता—
 - (क) विज्ञानवाद का खण्डन ।
 - (ख) व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता में भेद ।
 - (ग) नागेश के मत में व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता के भेद का अभाव ।
 - (घ) नागेश के मत की समीक्षा ।
२. जगत् का उपादान कारण—
 - (क) ब्रह्म जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादानकारण ।
 - (ख) परिणाम तथा विवर्त में भेद ।
 - (ग) ब्रह्म तथा ईश्वर ।
 - (घ) जगत् के उपादानकारणत्व के संबंध में शंकरोत्तर वेदान्त में विभिन्न मत ।

सप्तम अध्याय

११२-१२४

प्रातिभासिक सत्ता

१. अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद—
 - (क) अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद के संबंध में नागेश का मत ।
 - (ख) नागेश के मत की समीक्षा ।
२. अनिर्वचनीयव्याप्तिवाद—
 - (क) व्याप्ति के सम्यन्ध में विभिन्न मत—
 १. असत्प्राप्तिवाद ।
 २. आत्मप्राप्तिवाद ।

३. अख्यातिवाद ।
 ४. अन्यशास्त्रातिवाद ।
 ५. अनिर्वचनीयक्यातिवाद ।
- (ख) क्याति के सम्बन्ध में अन्यवादों की समीक्षा करने हुए अनिर्वचनीयक्यातिवाद का समर्थन ।

अष्टम अध्याय

१२५-१३७

मोक्ष

१. मोक्ष का स्वरूप ।
२. मुक्त पुरुष का स्वरूप : ब्रह्मभावापत्ति अथवा ईश्वर-भावापत्ति ।
३. जीवनमुक्ति ।

नवम अध्याय

१३८-१७९

भुक्ति का साधन

१. ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद ।
२. ज्ञानोत्पत्ति में कर्मों की उपयोगिता । यज्ञादि कर्मों का विविदिषार्थत्व अथवा विश्वार्थत्व ?
३. श्रवणादि के स्वरूप का विचार । श्रवणादि के अंगगित्व का विचार ।
४. श्रवणादि में विधि विचार ।
५. ब्रह्म-साक्षात्कार का करण—

शब्द अथवा मन ?

शब्दापरोक्षवाद की समीक्षा ।

दशम अध्याय

१८०-१९९

उपसंहार

परिशिष्ट

२०१-२०६

सहायक ग्रन्थों की सूची ।

भामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान का
तुलनात्मक अध्ययन

भूमिका

शंकरपूर्व अद्वैत विचारधारा :

अद्वैत मत भारतवर्ष में अत्यन्त प्राचीन काल से ही प्रचलित है । कर्मकाण्ड प्रधान वैदिक संहिताओं में अद्वैतमत के प्रकाशन का विशेष अवसर न रहने पर भी शंख-सूत्र जगत्का आभास दृष्टिगोचर होता है । ऋग्वेद के नात्तदीप सूक्त में अद्वैतवाद के मूल तत्त्व उपलब्ध होते हैं । सृष्टि की प्रारम्भिक अवस्था के संबंध में यहाँ कहा गया है कि तम तमय न तो सत् था और न ही असत्,^१ न प्रकाश था और न अन्धकार, न आकाश था और न आकाश से परे विद्यमान शुद्धोक्त,^२ न मृत्यु थी और न ही अनन्तत्व था । उस समय दिन और रात्रि का भेद भी नहीं था ।^३ सब कुछ तम से आच्छादित होने के कारण गूढ़ था अविनिवृत्त था ।^४ यह कोई नहीं बता सकता कि यह सृष्टि कहीं से उत्पन्न हुई । इस संबंध में यह उल्लेखनीय है कि सृष्टि के प्रारम्भ में विद्यमान तम के लिए यहाँ 'तुच्छ' शब्द का प्रयोग किया गया है ।^५ इसी प्रकार ऋग्वेद के 'वागाम्भृणि' सूक्त में यह कहा गया है कि रुद्र, आदित्य, मित्र, वरुण, इन्द्र, अग्नि, सोम, त्वष्टा, पूषन् आदि देवों को धारण करने वाली शक्ति एक ही है ।^६ वही समस्त ब्रह्मांड का धारण एवं पोषण कर रही है । यह शक्ति सर्वत्र विराजमान है । यह केवल इन लोकों में ही परिमित नहीं अपितु इनसे परे भी वर्तमान है । पुरुष सूक्त में भी विराट् पुरुष से ही समस्त ब्रह्मांड की उत्पत्ति का वर्णन उपलब्ध होता है । यहाँ समस्त ब्रह्मांड को विराट् पुरुष का शरीर माना गया है । जो कुछ भी है या हो चुका है, या भविष्य में होने वाला है, वह सब कुछ पुरुष ही है ।^७ यह समस्त ब्रह्मांड उसका एक चतुर्थांश मात्र है, उसके तीन पाद अमर लोक में हैं,^८ मर्त्यलोक से

१. नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम् । (ऋ० १०।१२९।१)
२. नासीन्नो नो व्योमा परो यत् । (वही)
३. न मृत्युरासीदमृतं न तहि न रात्र्या अह्ना आसीत् प्रकेतः (वही, भ० २)
४. तम आसीत्तमसा गूढमग्रेऽप्रकेतम् । (वही, ३)
५. तुच्छयेनाभ्यपिहितं यदासीत् । (वही, ३)
६. अहं सदैभिर्देसुभिश्चराभ्यह्नादित्यस्त विश्वदेवैः (ऋ० १०।१२९।१)
७. पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम् (ऋ० १०।९०।२)
८. पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादश्यामृतं दिवि (ऋ० १०।९०।३)

उनका कुछ भी सम्बन्ध नहीं है। ऋग्वेद के प्रथम मंडल के १६४ वें सूक्त में इन्द्र, मित्र, वरुण, अग्नि, यम, मातरिष्वन् इत्यादि भिन्न-भिन्न नामों से एक परमेश्वर का ही वर्णन माना गया है। इसी तरह यजुर्वेद के अतोसर्वे अध्याय में अग्नि, वायु, आदित्य, जल, प्रजापति, ब्रह्म इन सबको एक ही कहा गया है। ऋग्वेद के वामदेव सूक्त में भी अद्वैतमत का आभास है। ब्रह्मसूत्रकार वादराज्य ने "वास्तुदृष्ट्यानुपदेशो वामदेववत्" (ब्र० सू० १।१।३०) इस सूत्र में इसी तथ्य की ओर संकेत किया है। इस प्रकार हमने देखा कि भारतीय संस्कृति के मूल भात वैदिक साहित्यों में भी यत्र-तत्र अद्वैतवाद के मूलतत्त्व विद्यमान हैं। वेदों के अन्तिम भाग रूप उपनिषद् साहित्य में तो अद्वैतवाद की समर्थक श्रुतियों का बाहुल्य ही है। सर्व सत्त्विदं ब्रह्म (छा० ३।१४।१) एकमेवाद्वितीयम् (छा० ६।२।१) अयमात्मा ब्रह्म (बृह० २।५।१९) इदं सर्वं यदयमात्मा (बृ० २।४।५) तत्त्वमसि ज्योतिर्गोतो (छा० ६।८।७), अहो वेदं विश्वमिदं परिच्छिद्यम् (मुं० २।२।११) इत्यादि श्रुतियाँ स्पष्ट रूप से अद्वैतमत का प्रतिपादन एवं समर्थन कर रही हैं। महाभारत आदि ग्रन्थों में भी अन्यान्य मतों के साथ अद्वैतमत का प्रतिपादन उपलब्ध होता है। योगवासिष्ठ में भी अद्वैतमत का प्रतिपादन हुआ है।

प्राचीन वेदान्ताचार्यों में भी कोई-कोई अद्वैतमत को स्वीकार करते थे। वेदान्त शास्त्र के प्राचीन ग्रन्थों में भर्तृहरि, भर्तृहरि, भारुचि ब्रह्मवत्, ब्रह्मन्मो, टंक, उपनिषद्, बोधायन, ब्रह्मिन्नाचार्य आदि अनेक वेदान्ताचार्यों के नामों का उल्लेख मिलता है। इनमें से कई अद्वैतमत के समर्थक थे। इनमें से किसी ने गीता के ऊपर भाष्य की रचना की थी और किसी ने ब्रह्मसूत्र और गीता दोनों पर। उपनिषदों पर भी किसी-किसी ने भाष्य लिखा था। भर्तृहरि ने कठोपनिषद् और बृहदारण्यकोपनिषद् पर भाष्य लिखे थे। ये ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी थे। दार्शनिक दृष्टि से इनका मत द्वैताद्वैत, भेदाभेद, अनेकान्त आदि नामों से प्रसिद्ध है। इनके मत में परमार्थ सत्ता एक भी है और अनेक भी। ब्रह्मरूप में वह एक है, किन्तु जगद्रूप में अनेक है। अद्वैत के समान द्वैत भी सत्य है। कार्य-कारण कल्पित नहीं अपितु वास्तविक है। इस मत में द्वैतभाव के सत्य होने से कर्मकांड को भी प्रमाण माना जाता है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए ज्ञानकर्म-समुच्चय को ही श्रेष्ठ साधन माना गया है। भर्तृहरि का उल्लेख न्यायमंजरी में तथा यामुनाचार्य के सिद्धिचय में किया गया है। इससे सूचित होता है कि ये भी अद्वैत के आचार्य रहे होंगे। भर्तृहरि का नाम भी यामुनाचार्य के ग्रन्थ में

१. तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमाः । (यजु० ३२।१)

उल्लिखित है। इनका वाचस्पतीय व्याकरणविषयक ग्रन्थ होने पर भी दार्शनिक विचारों से परिपूर्ण है। इसमें अद्वैतमत का प्रतिपादन किया गया है। किसी किसी आचार्य का तो यहाँ तक कहना है कि भर्तृहरि के शब्दब्रह्मवाद का अवलम्बन करके ही भंडन मिथ ने "ब्रह्मसिद्धि" नामक ग्रन्थ की रचना की थी। शान्तरक्षितकृत तत्त्वसंग्रह, अविमुक्तात्मारचित दृष्टिसिद्धि तथा जयन्तकृत न्यायमञ्जरी में भी शब्दाद्वैतवाद का उल्लेख मिलता है। उत्पल तथा सोमानन्द के कथन से यह ज्ञात होता है कि भर्तृहरि तथा उनके अनुयायी पश्यन्ती वाक् को ही शब्दब्रह्म मानते थे। इनके मत में पश्यन्ती ही परमात्मा है और यही रामस्त जगत् का नियामक है तथा अन्तर्हीमी चित् तत्त्व से अभिन्न है।

शंकराचार्य के पूर्व ब्रह्मदत्त नामक एक प्रसिद्ध वेदान्ती हुए थे। वे भी अद्वैतवादी थे। किन्तु अनेक महत्त्वपूर्ण प्रश्नों पर इनका शंकराचार्य से मतभेद है। इनके मत में जीव अनित्य है, एकमान ब्रह्म ही नित्य है। जीव तथा जगत् दोनों ब्रह्म से उत्पन्न होकर ब्रह्म में ही लीन हो जाते हैं। इनके मत में उपनिषदों का तात्पर्य "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यों में न होकर "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादि निधीनशूचक वाक्यों में ही है। ये अज्ञान की निवृत्ति भावनाजन्य ज्ञान से मानते हैं, शब्दज्ञान से नहीं। उपनिषद ज्ञान प्राप्त करने के बाद भी मोक्ष की प्राप्ति के लिये जीवनपर्यन्त भावना का अभ्यास करना आवश्यक है। "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यों के श्रवण मात्र से आत्मस्वल्प-विषयक अक्षब्दाकार वृत्ति उद्भित नहीं हो सकती, क्योंकि शब्द में तादृश शक्ति नहीं है। निदिध्यासन या प्रसङ्गमन में ही ऐसी शक्ति है। ब्रह्मवत् ज्ञानकर्म-समुच्चयवादी थे। इनके मत में जीवनपर्यन्त कर्म आवश्यक है। ये शंकराचार्य के जीवनमुक्ति के सिद्धांत के समर्थक नहीं हैं। शंकर के मत में जीवनमुक्ति को कर्मों की आवश्यकता नहीं है जबकि ब्रह्मदत्त के मत में जीवनपर्यन्त कर्म आवश्यक है। शंकर के मत में मोक्ष दृष्टफल है, जबकि ब्रह्मदत्त के मत में वह अदृष्ट फल है।

शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में कहीं-कहीं उपवर्ष नामक एक प्राचीन वृत्तिकार के मत का भी उल्लेख किया है। इस वृत्तिकार ने दोनों ही मीमांसा-शास्त्रों पर वृत्तिग्रन्थ लिखे थे। शंकराचार्य के पहले सुन्दर पाण्डेय नामक आचार्य ने एक कारिकाबद्ध वार्तिक की रचना की थी। शंकराचार्य ने शारीरक भाष्य में (इ० सू० १-१-४) इनके तीन श्लोकों को उद्धृत किया है। मधुसूदन सरस्वती ने संक्षेपशारीरक की टीका (३-२१७) में ब्रह्मन्वी के मत का उल्लेख किया है। इससे प्रतीत होता है कि ये भी अद्वैतवाद के आचार्य रहे

होने । ब्रह्मसूत्र पर जीवात्मन की भी एक वृत्ति थी । रामानुज ने अपने श्रीवत्थ में इन वृत्ति के अनेक वाक्यों को उद्धृत किया है । रामानुज कृत वैश्व संग्रह के भास्ति, टण्डू, बोधायन, गृह्यसूत्र, कर्पादिक तथा द्विदिवाचार्य इन छह वेदान्ताचार्यों का उल्लेख मिलता है । रामानुजाचार्य ने इन सब आचार्यों का नाम आदरपूर्वक किया है । इससे यह सूचित होता है कि इन आचार्यों का मत रामानुज की विचारधारा के अनुकूल रहा होगा ।

वाटरायण के ब्रह्मसूत्र में भी अनेक प्राचीन आचार्यों का उल्लेख है । विभिन्न प्रसंगों में सूक्कार ने काशकृत्स्न, आश्वमरथ्य, औदुलोभि, काष्ण्यजिनि, वादरि, जैमिनी आदि अनेक आचार्यों के मतों का उल्लेख किया है । इन्होंने विज्ञानात्मा और परमात्मा के पारस्परिक सम्बन्ध के प्रश्न पर आश्वमरथ्य, औदुलोभि तथा काशकृत्स्न के मतभेद का उल्लेख किया है । आश्वमरथ्य भेदाभेदवादी थे । इनके मत में विज्ञानात्मा और परमात्मा में कश्चित् भेद है और कश्चित् अभेद । जिस प्रकार बल्लि से उठते हुये बल्लि के विकार रूप चिरफुल्लि न तो बल्लि से अत्यन्त भिन्न है, क्योंकि वे भी बल्लिरूप ही हैं और न ही उससे अत्यन्त अभिन्न, क्योंकि ऐसा मानने पर उनकी परस्पर व्यावृत्ति नहीं हो सकेगी; उसी प्रकार ब्रह्म-विकार जीवात्माएँ भी न तो ब्रह्म से अत्यन्त भिन्न हैं और न ही अत्यन्त अभिन्न । यदि इन्हें ब्रह्म से भिन्न माना जाय तो उनके चिरवृत्त्य के अभाव की प्रसक्ति होगी और यदि उन्हें ब्रह्म से अत्यन्त अभिन्न माना जाय तो इनकी परस्पर व्यावृत्ति नहीं हो सकेगी । इसलिये जीवात्मा और परमात्मा में कश्चित् भेद और कश्चित् अभेद के पक्ष को ही आश्वमरथ्य ने स्वीकार किया है ।^१ किन्तु औदुलोभि ने अवस्था के भेद से जीवात्मा और परमात्मा में भेद और अभेद दोनों को ही संमत माना है । इनके मत में संसार-वस्था में जीवात्मा और परमात्मा में भेद है, किन्तु मुक्तिदशा में इनमें अभेद है । भविष्यत्कालीन अभेद के आधार पर भेदकाल में भी अभेद का व्यवहार किया जाता है ।^२ परन्तु इसके विपरीत काशकृत्स्न आचार्य के मत में जीवात्मा और परमात्मा में पारमात्रिक दृष्टि से अभेद है । इनके मत में जीव न तो परमेश्वर से भिन्न है और न ही उसका विकार; अपितु वह अविकृत परमेश्वर ही है ।^३ शंकराचार्य ने काशकृत्स्न के मत को ही श्रुत्यनुसारी एवं

१. तस्मात्कश्चिद्भेदो जीवानामभेदश्च । (सामती, १।४।२०)

२. भविष्यन्तमभेदमुपादाय भेदकालेऽप्यभेद उक्तः । (भामती, १।४।२१)

३. काशकृत्स्नस्याचार्यस्य विद्वतः परमेश्वरो जीवो नान्य हति मतम् । (ब० सू० शं० भा० १।४।२२) ।

उपादेय माना है। इन संबंध में इनका कथन है कि यद्यपि आत्मरूप को भी जीव और परमात्मा का अनन्यत्व अभिप्रेत है, तथापि 'प्रतिज्ञानिद्वैः' इसने इसमें सापेक्षत्व का अधिधान होने से इनके बीच कुछ कार्यकारण-भाव भी प्रतीति होती है। औदुलोभि के ऐसा से ही स्वप्नरूप से अवस्थानुसार भेद और अनेक दोनों को संभव माना गया है। किन्तु इस सब में काशकल्हन का मत ही मानने योग्य है, क्योंकि वह तत्त्वमसि इत्यादि श्रुतियों के द्वारा प्रतिपिप्तविधित अर्थ के अनुकूल है।^१ शंकराचार्य के इस कथन से यह सूचित होता है कि आचार्य काशकल्हन अद्वैतवादी विचारक रहे होंगे।

अद्वैतवाद की मूल भावना भारतीय विस्तृततारा में विभिन्न रूपों में अभिव्यक्त हुई है। प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी अद्वैतवाद की साम्यता प्रदान की गई थी। शून्यवादी तथा विज्ञानवादी बौद्ध अद्वैतवाद के समर्थक थे। साध्यामिक सम्प्रदाय में एकमात्र शून्य की तथा योगाचार सम्प्रदाय में एकमात्र विज्ञान की ही सत्ता मानी गई है। इस प्रकार साध्यामिक मत में शून्याद्वैत की तथा योगाचार मत में विज्ञानाद्वैत की स्वीकार किया गया है। इसी कारण बुद्ध के अनेक नामों में से एक नाम महपरादी भी था। बौद्ध विचारकों के अतिरिक्त वैदाकरण, शाकत तथा जीव आदि भी किसी न किसी रूप में अद्वैतवाद को स्वीकार करते थे। वैवाकरणों का शून्याद्वैत, शंकों का विज्ञानाद्वैत तथा शाकतों का शक्त्याद्वैत अत्यन्त प्रसिद्ध हो रहे। यहाँ संक्षेप में अद्वैतवाद की इन प्रमुख विचारधाराओं का विवरण प्रस्तुत किया जा रहा है जिससे कि इनकी पृष्ठभूमि में शंकराचार्य के अद्वैतवाद का मूल्यांकन समुचित रूप से किया जा सके।

(क) शब्दाद्वैतवाद

इसका ही दूसरा नाम स्फोटवाद या प्रणववाद है। इसके अनुसार शब्द ही विश्व का कारण है। भगवतो श्रुति कहती है "वामेष विद्वा भुवनानि जज्ञे। वाक् इत्यहममृतं मर्त्यं च" अर्थात् वाणी से ही समस्त भुवन उत्पन्न हुए और वाणी से ही मर्त्य तथा अमर्त्य सबकी उत्पत्ति हुई। तैत्तिरीय ब्राह्मण में भूः, भुवः, स्वः इन तीन महाव्याहृतियों से ही पृथ्वी, अन्तरिक्ष तथा सूर्य लोक की उत्पत्ति का वर्णन हुआ है।^२ मनुस्मृति में कहा गया है कि महेश्वर ने सृष्टि के

१. आत्मरूपस्य तु यद्यपि औक्षत्य परमात्मन्यन्वयत्वमभिप्रेतम्; तथापि प्रतिज्ञा-
सिद्धेरिति सापेक्षत्वानिधानात्कार्यकारणभावः कियानप्यभिप्रेत इति
गम्यते। औदुलोभिसे पुनः स्वप्नैवावस्थान्तरावेदो भेदोभेदो गम्यते। तत्र
काशकल्हनोऽयं मतं श्रुत्यनुमारीति गम्यते। (ब्र० सू० शां० भा० १।४।२२)

२. स भूरिति व्याहरत्य भूमिमसृजत। (तै० ब्रा० २।२।४।२)

पारम्पर्य में पदार्थों के नाम, अक्ष आदि की रचना वेद के शब्दों से ही की थी।^१ स्वयंभु ने सृष्टि के आरम्भ में अनादिनिधन, नित्य, सनातन वैवर्णाशी को प्रकट किया जिसने कि यनुष्य के सारे व्यवहार चल सकें।^२ इस प्रकार सृष्टि तथा सृष्टि दोनों के द्वारा शब्द से सृष्टि की उत्पत्ति के सिद्धान्त का समर्थन होता है। वाणिनि ने भी "तदक्षिणं संज्ञाप्रमाणत्वात्" (१।२।१२) इस सूत्र में शब्द व्यवहार को अनादि एवं सनातन माना है। कात्यायन के वार्तिक "सिद्धं शब्दाश्रयत्वात्" में शब्दाद्वैतवाद का संकेत है। स्फोट शब्द का सबसे पहले प्रयोग पतञ्जलि के महाभाष्य में हुआ है। परन्तु भर्तृहरि ही सर्वप्रथम विचारक थे जिन्होंने शब्दाद्वैतवाद या स्फोटवाद को एक आस्थीय रूप प्रदान किया। उन्होंने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ "वाक्यपदीय" में शब्दाद्वैत का विस्तृत रूप से प्रतिपादन किया है। वाक्यपदीय के ब्रह्मकाण्ड में वे कहते हैं कि अक्षर, अविनाशी, अनादि-निधन, सर्वव्यापक शब्द सत्त्व ही विवर्त द्वारा अनेकविध पदार्थों के रूप में प्रकट होता है, जिससे कि जगत् के सारे व्यवहार सिद्ध होते हैं।^३ भर्तृहरि के बाद भर्तृहरि ने अपने "स्फोटसिद्धि" नामक ग्रन्थ में वर्ण-व्यतिरिक्त स्फोट की सिद्धि के द्वारा शब्दाद्वैतवाद का समर्थन किया। इसके बाद इस सिद्धान्त का विजयदशरथ से विवेचन पृथ्वराज तथा कैयट के भाष्यों में तथा नागेश के उद्योत में उपलब्ध होता है। नागेश शब्दाद्वैत के प्रबल समर्थक है। उन्होंने अपनी "भञ्जना" में इस सिद्धान्त का सर्वाङ्गीण प्रतिपादन किया है।

व्याकरण मत के अनुसार परवाक् व्यवहारोन्मुख होने पर पश्यन्ती वाक् कहलाती है। अक्षर और शब्द ब्रह्म इसी के नामान्तर हैं। यह चैतन्य स्वरूप है। यह अक्षण्ड, अभिन्न, अद्वय परमवस्तु है। इसने धातु तथा धातुक का भेद प्रतीत नहीं होता। इसमें देशगत तथा कालगत क्रम का आभास भी नहीं है। इसीलिये इसे अक्रमा या प्रतिगच्छतक्रमा के नाम से पुकारा जाता है। पश्यन्ती वाक् ही ब्रह्मार्थवाचना के प्रभाव से घट, पट आदि पदार्थों के रूप में विवर्तभाव को प्राप्त होकर इन्द्रियगोचर बनती है। वस्तुतस्तु वाचक शब्द से पृथग्भूत वाच्य अर्थ की गता है ही नहीं।^४ वाच्य वाचकविभाग पारमार्थिक नहीं, अस्तित्व

१. नाम रूपं च भूतानां कर्मणां च प्रवर्तनम् । वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक्संस्थाद्वय निर्ममे ॥ (मनु० १।२१)

२. अनादिनिधना नित्या वागुत्पृष्टा स्वयंभुवा ।

आपी वेदमयी दिव्या यतः सर्वाः प्रवृत्तयः ॥ (मनु०)

३. अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं सदक्षरम् ।

विवर्तितैर्जगत्प्रधान प्रक्रिया जगती यतः ॥ (ब्रह्मकाण्ड, श्लोक १)

४. पारमार्थिक संस्कृति और वाच्यता—प० म० पं० गोपीनाथ कविराज ।

काल्पनिक है। परन्तु काल्पनिक या अविद्याजन्य होने पर भी ज्ञान के उपाय के रूप में इसका ग्रहण करना ही पड़ता है। ज्ञानमात्र ही वास्तविक है, अतः परा-वाङ् या शब्दवद्वा हो परमार्थ तत्त्व है। अतएव व्याकरण यत्न में शब्दवद्वा को ही परमार्थतत्त्व माना गया है तथा जगत के सम्बन्ध प्रश्नों को शब्दवद्वा का ही विवर्त स्वीकार किया गया है। शब्दवद्वा को निराकार, अकारण, परिच्छेद से शून्य अक्षय एवं अतर्वर्तिमान माना गया है। यही वेदाकारणों का स्फोटक्य अद्वैततत्त्व है।

शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र के उपराधिकरणभाष्य में अद्वैतज्ञान का वर्णन किया है। वे शब्द से सृष्ट्युत्पत्ति के सिद्धान्त को समीचीन नहीं मानते। उन्होंने स्फोटवाद का वर्णन करते हुए यह प्रवर्तित किया है कि शब्द से संसार की उत्पत्ति का सिद्धान्त माननीय नहीं है। वे कहते हैं कि वर्णों से ही वर्णवर्तीति के संभव होने से वर्णवर्तिरिक्त स्फोट की कल्पना अनर्थक है। वर्ण उत्पत्ति-विनाशशील नहीं है, क्योंकि वर्णविषयक प्रत्यभिज्ञान अनुभवसिद्ध है। इस प्रत्यभिज्ञान को व्याख्यादि के समान सादृश्यमूलक नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसका प्रमाणान्तर से साथ अनुपपन्न है। इस प्रत्यभिज्ञान को आकृतिविषयक भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि यही वर्णव्यक्ति का ही प्रत्यभिज्ञान होता है, आकृति का नहीं। यदि प्रत्युत्पत्तारण में ब्रह्मादि अन्तियों के समान अन्य-अन्य वर्ण-व्यक्तियों की प्रतीति होती तो इस प्रत्यभिज्ञान को आकृतिविषयक माना जा सकता था। किन्तु वास्तव में ऐसा होता नहीं है। अतएव वर्णविषयक प्रत्यभिज्ञान को व्यक्ति-विषयक ही मानना होगा आकृतिविषयक नहीं। वहीं पर यह शंका होती है कि देवदत्त और अश्वदत्त की ध्वनियों के श्रवणमात्र से वर्णगतभेद की प्रतीति होती है, अतः अनुभवसिद्ध वर्णभेद को क्यों न माना जाय ? इस शंका के समाधान में शंकराचार्य का कथन है कि वर्णगत वैविध्य का कारण वर्णगतस्वरूपभेद न होकर वर्णाभिन्नजक कारण में भेद ही है। एक ही वर्ण अभिव्यञ्जक कारण के भेद से ताना रूपों में उपलब्ध होता है। जैसे एक ही वर्ण अभिव्यञ्जक निमित्त के भेद से उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, सामुदायिक इत्यादि भिन्न-भिन्न प्रकार से सुनाई पड़ता है। वर्णगत उदात्तादि भेद ध्वनितिवन्धन है, स्वरूप निश्चयन नहीं। अतएव वर्णों की उत्पत्तिविनाशशील एवं अनित्य नहीं माना जा सकता। इस-

१. वर्णोन्मेषाद्यप्रतीतिः शब्दवास्तवोत्पत्त्यनुमानविकारः।

(ब्र० सू० भा० भा० १।३।२८)

२. अभिव्यञ्जकवैविध्यनिमित्तोऽयं वर्णविषयो विचित्रः प्रत्ययो न स्वरूपनिमित्तः।

—(वही)

लिये अर्थबोध के निमित्त वर्णव्यतिरिक्त स्फोट की कल्पना व्यर्थ है। इस पर स्फोटवाद की ओर से यह कहा जा सकता है कि वर्णों की नित्य भावने पर भी एकैकवर्णग्रहणोत्तरकालीन पञ्चसप्त एकत्वबुद्धि के प्रज्ञा के लिये स्फोट की कल्पना करनी ही पड़ेगी, अन्यथा 'मो' इस पद में एकत्वबुद्धि की व्याख्या कैसे की जा सकेगी? इस आक्षेप के समाधान में डॉकराचार्य का कथन है कि यह एकत्वबुद्धि समस्तवर्णविषयक ही है अर्थात्तरविषयक (स्फोटविषयक) नहीं।^१ क्योंकि इस बुद्धि में भी गकारादि वर्णों की ही अनुवृत्ति होती है अन्य की नहीं। यदि 'मो' इस बुद्धि का विषय गकारादि में भिन्न होता तो गकारादि के समान गकारादि की भी हमसे व्यावृत्ति होती। किन्तु ऐसा होता नहीं है। अतः यह मानना होगा कि यह एकत्वबुद्धि (पदबुद्धि) वर्णसमुदायविषयक ही है, अर्थात्तरविषयक (स्फोटविषयक) नहीं। अनेक वर्णों में एकत्वबुद्धि वन, मेना, पंक्ति आदि के सुनात उपपन्न है। जैसे ज्ञानानुरोधिनी गिरीलिकाओं में ही पंक्ति-बुद्धि होती है जैसे ही क्रमवद्ध वर्णों में ही पदबुद्धि होती है, अन्यत्र नहीं। अतः वर्णों के समान होने पर भी क्रम-विशेष के कारण राजा—जाय, कपि—पिक इत्यादि पदों में भेद हो जाता है। अतएव पदबुद्धि के लिये वर्णव्यतिरिक्त कारणान्तर की कल्पना सर्वथा अतर्क्य है। वर्णों का अर्थबोधकरत्व दृष्ट है। इसलिये अर्थबोध के निमित्त दृष्ट कारण का परिग्रहण कर अदृष्ट कारणान्तर (स्फोट) की कल्पना को प्रामाणिक नहीं माना जा सकता।^२ इन प्रकार डॉकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र के देवताधिकरणभाष्य में प्रबल पुस्तियों के आधार पर स्फोटवाद का खण्डन करते हुये जडवादेतवाद की अप्रामाणिकता को प्रदर्शित किया है।

(ख) शिवादेतवाद

काश्मीर देश में प्रचलित शैव आगम की प्रत्यभिज्ञा, स्थान्द वा त्रिक दर्शन के नाम से पुकारा जाता है। शैवागम में अदेतवाद का प्रतिपादन है। किन्तु यह अदेतवाद डॉकराचार्य के अदेतवाद से भिन्न है। शैवागम में आत्मा का परम रूप विद्यानन्द प्रत्यक्षानुभूति सार तथा परम शिवात्मक है। आगमविदों के मत से सांख्य के पुरुष तथा वेदान्त के ब्रह्म में भी आत्मा के वशार्थस्वरूप का प्रकाशन नहीं होता क्योंकि सांख्यमत में पुरुष बहुसंख्यक है तथा वेदान्त का ब्रह्म विमर्शहीन है।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन पूर्णतया अदेतवादी है। इसका दूसरा नाम 'ईश्वरात्म्य-

१. एकैकवर्णग्रहणोत्तरकालीन होयमेका बुद्धिर्गौरिति समस्तवर्णविषयक नाभन्तिरविषयक। —(वही)

२. स्फोटवादिनस्तु दृष्टहानिरदृष्टकल्पना च। (वही)

वाद" भी है। इसके अनुसार एक परमेश्वर ही परमार्थतत्त्व है। अज्ञान, माया तथा जगत् आत्मा का स्वातन्त्र्यभूतक अर्थात् स्वेच्छा परिगृहीत रूप है। तब के समान परमेश्वर अपनी इच्छा भाव से ज्ञाना प्रकार की सृष्टिका प्रवृत्त करने है। अज्ञान उनकी स्वातन्त्र्यशक्ति का विजृम्भणभाव है। परमेश्वर तथा जगत् के पारस्परिक संबंध की अभिन्नवस्तु ने दर्शनविम्वद्वत् बतलाया है। जैसे निर्मल दर्पण में घास, नगर, वृक्ष आदि पदार्थ प्रतिबिम्बित होने पर उससे अभिन्न होने पर भी भिन्नवत् प्रतीत होते हैं तथा घास-नगर आदि पदार्थ परस्पर भी भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं, वैसे ही पूर्ण संविदूप परमेश्वर से प्रतिबिम्बित यह विश्व उससे अभिन्न होने पर भी घटपटादित्य से भासित होता है। लोक में प्रतिबिम्ब की सत्ता बिम्ब पर अवलम्बित होती है। परन्तु प्रत्यभिज्ञा दर्शन के अनुसार परमेश्वर की स्वातन्त्र्यशक्ति के कारण बिम्ब के बिना ही अनादूप प्रतिबिम्ब उदित होता है। अतः द्वैतभावता कल्पित है। आभास के सिद्धान्त को मानने के कारण प्रत्यभिज्ञा दर्शन के दार्शनिक दृष्टिकोण को "आभासवाद" के नाम से पुकारा जाता है। प्रत्यभिज्ञाविमर्शिणी में जब चैतन सभी पदार्थों को आभास रूप कहा गया है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ये अमृत्य एवं मिथ्या हैं। बिम्बकी शक्ति का स्फुरण होने के कारण जगत् को असत्य नहीं माना जा सकता। जगत् को न तो शिव का परिणाम माना जा सकता है और न ही उसका विवर्त। शिव के अपरिणामी होने के कारण उसका परिणाम नहीं हो सकता। शिव के प्रकाश स्वरूप होने के कारण उसके प्रकाश का तिरोधान भी संभव नहीं। अतः जगत् न तो शिव का परिणाम हो सकता है और न विवर्त। परिणामवाद में एक वस्तु का दूसरी वस्तु के रूप में परिणाम माना जाता है। विवर्तवाद के अनुसार वस्तु का परिणाम तो नहीं होता, परन्तु वह अपने स्वरूप के तिरोधान के कारण अन्य रूप में अवभासित होती है। रीजगम में न तो सांख्य के परिणामवाद को माना जाता है और न ही वेदान्त के विवर्तवाद को। इस मत में जगत् की सृष्टि के सम्बन्ध में स्वातन्त्र्यवाद को ही स्वीकार किया जाता है जिसके अनुसार यह जगत् शिव की स्वातन्त्र्यशक्ति का स्फुरण भाव है। परमेश्वर के हृदय में विश्व सृष्टि की कामना के उत्पन्न होते ही उनके दो रूप हो जाते हैं—एक शिव रूप तथा दूसरा शक्ति रूप। शिव प्रकाश स्वरूप है तथा शक्ति विमर्शरूपिणी है। विमर्श का अर्थ है पूर्ण एवं अकुशित "अहम्" की स्फुटि। यह स्फुटि सृष्टिकाल में विश्वाकार, स्मितिकाल में विश्वप्रकाश तथा संहारकाल में विश्ववर्धहरण रूप में होती है। इसी की वित्, चैतन्य, स्वातन्त्र्य, कर्तृत्व, शार, हृदय, महाराज, परावाह, स्पन्द आदि अनेक संज्ञाएँ हैं। शिव से चैतन्यता का ज्ञान अविद्य के कारण होता है। शक्ति के बिना शिव शिव के समान है।

शिव तथा शक्ति का सम्बन्ध निम्न है। शिव न तो शक्ति से विरहित रह सकते हैं और न शक्ति शिव से। इसी शिव-शक्ति के आन्तर निमेष को "सदाशिव" तथा बाह्य उन्मेष को "ईश्वर" कहते हैं। सदाशिव दशा में अचलरूप शिव में किञ्चित् चलनात्मक रूप स्फुरित होता है। प्रभा का अहमंश इदमंश को आच्छादित कर देता है। अतः जगत् का अव्यक्त रूप से भान होता है। सत्ता का आरम्भ यही से होता है। इसी से इसका नाम सदाख्य तत्त्व है। विज्ञानोन्मुख ज्ञान की अगली अवस्था को ईश्वर तत्त्व कहते हैं। यहाँ "अहम्" इदम् (जगत्) को स्पष्ट रूप से किन्तु आत्मा से अभिन्न रूप से अनुभव करता है। पिछले विमर्श में "अहम्" की प्रधानता थी किन्तु इस विमर्श में "इदम्" की प्रधानता रहती है। पंचमतत्त्व को विद्या या सद्ब्रिचा कहते हैं। ज्ञान की दशा में "अहम्" तथा "इदम्" का पूर्ण सामानाधिकार्य रहता है एवं दोनों की समान रूप से प्रधानता रहती है। इस प्रकार शिवतत्त्व में "अहमिदम्" विमर्श तथा ईश्वरतत्त्व में "इदनहम्" विमर्श होता है। इनमें से प्रत्येक स्वल्प में प्रथम पद की प्रधानता रहती है। इसके बाद माया शक्ति का कार्य आरम्भ होता है जो "अहम्" और "इदम्" इन दोनों को पृथक्-पृथक् कर देती है। अहमंश हो जाता है पुरुष और इदमंश हो जाता है प्रकृति। परन्तु शिव को पुरुष रूप में आने के लिए माया पाँच उपाधियों की सृष्टि करती है। ये हैं—कला, विद्या, राग, काल तथा नियति। इन उपाधियों का परिभाषित नाम "कञ्चुक" (शक्ति को परिच्छिन्न करने वाला आवरण) है। सर्वकर्तृत्व शक्ति को संकुचित करने वाला तत्त्व "कला" है जिसके कारण जीव की कर्तृत्वशक्ति संकुचित हो जाती है। सर्वज्ञता का संकोच करने वाला तत्त्व "विद्या" है जिसके कारण जीव विद्विग्ण हो जाता है। नित्यतृप्तित्व गुण को संकुचित करने वाला तत्त्व "राग" है जिसके कारण जीव विषयों से अनुराग करने लगता है और परिणामतः उसका नित्यतृप्तित्व संकुचित हो जाता है। नित्यत्व का संकुचित करने वाला तत्त्व "काल" है जिसके कारण देहादिकों से संबद्ध होकर जीव अपने को अनित्य समझने लगता है। इसी प्रकार "नियति" जीव की स्वातंत्र्य शक्ति को संकुचित कर देती है। इन्हीं माया-जनित कञ्चुकों से आवृत जीव पुरुष कहलाता है। इदमंश रूप प्रकृति से महदादि पृथ्वीपर्यन्त तत्त्व सांख्यरीति से उत्पन्न होते हैं।

ब्रह्मवाद तथा ईश्वराद्वयवाद में भेद

शंकराचार्य के अद्वैतवाद (ब्रह्मवाद) तथा अभिनवगुप्त आदि शैव आचार्यों के द्वारा प्रतिपादित ईश्वराद्वयवाद में पर्याप्त अन्तर है। ईश्वराद्वयवाद में अज्ञान या माया की प्रवृत्ति को आकस्मिक नहीं माना जाता। इसे आत्मा का स्वातंत्र्यमूलक रूप माना जाता है। जैसे पुरुष जान बूझकर साना

प्रकार का अभिनय करता है, ठीक वैसे ही परमेश्वर भी अपनी इच्छा से
 वाता प्रकार की भूमिकाओं को ग्रहण करता है। वह अपने स्वयं को प्रकट
 करने या छिपाने में स्वतंत्र है। जिस समय वह अपने स्वयं को छिपेता है
 उस समय भी उसका आवरणहीन रूप विद्यमान रहता है। अज्ञानता माना
 परमेश्वर की स्वातंत्र्य शक्ति का विजृम्भणभाव है। संसार की सृष्टि
 करने में लीलापरायण परमेश्वर की लीला ही मुख्य कारण है। किन्तु इसके
 विपरीत शांकर वेदास्त के अनुसार ब्रह्म विभुष्ट साक्षरवक्त्र है, उसमें कर्तृत्व
 नहीं है। वह विश्वोत्तीर्ण है। कर्तृत्वादि धर्म मायाजन्य होने के कारण मिथ्या
 है। ईश्वराद्वयवाद में ज्ञान और भक्ति दोनों को भक्ति का साधन माना गया
 है। यह न तो बृह्म ज्ञान-मार्ग को ही ठीक मानता है और न ही ज्ञान-विहीन
 भक्ति मार्ग को। किन्तु शंकराचार्य ने एकमात्र ज्ञान को ही मुक्ति का साधन
 माना है। इनके मत-व्यन्धन का कारण अविद्या है। अतः विद्या के उदय से
 अविद्या के दूर होते ही जीव मुक्त हो जाता है। जीव परमार्थतः मुक्त हो है।
 अविद्या के कारण ही वह अपने को ब्रह्म समझ रहा है। जिस क्षण उसे अपने
 वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाता है उसी क्षण वह मुक्त हो जाता है।
 इसलिये भक्ति के लिये किसी कर्म की अपेक्षा नहीं है। शंकराचार्य के मत में
 भक्ति भी मोक्ष का साधन नहीं है। भक्ति के लिए ईश्वरभावना आवश्यक है।
 भक्त और भगवान् के भेद को माने बिना भक्ति की व्याख्या संभव नहीं। अतः
 अद्वैत की चरवाकस्वा में भक्ति का कोई स्थान नहीं है।

(ग) शाक्त्यद्वैतवाद

मैद ज्ञान के समान शाक्तदर्शन (विपुलाश्रय) भी दार्शनिक दृष्टि से अद्वैत-
 वाद का समर्थक है। उत्तीर्य तत्त्वों में परे एक तत्त्वातीत पदार्थ है जो विश्व में
 व्यापक होने पर भी विश्व से पृथक् है। अतः वह एक साव्य बिम्बात्मक भी है
 और विश्वोत्तीर्ण भी। सदाशिव से केवल शक्तिपर्यन्त नीचेत तत्त्व किन्तु
 कहलाता है। जिस तरह का वह विद्वत् सम्प्रदाय है वह तत्त्व "शक्ति" है।
 शक्ति के साथ शिव सदा मिले रहते हैं। शक्ति ही अन्तर्मुख होने पर शिव है
 और शिव ही बहिर्मुख होने पर शक्ति है। अन्तर्मुख तथा बहिर्मुख दोनों भाव
 समात्मक हैं। शिवतत्त्व में शक्तिभाव नीच और शिव भाव प्रधान है जबकि
 शक्ति तत्त्व में शिव भाव गौण और शक्तिभाव प्रधान है। तत्त्वातीत पदा में
 न शिव की प्रधानता है और न शक्ति की, प्रत्युत दोनों की साम्यात्म्य है।
 यही शिव-शक्ति का सामरस्य है। इस सामरस्य को ही शैव शैव परम शिव के
 नाम से पुकारते हैं, परन्तु शाक्तलोक पराशक्ति के नाम से। शाक्त मत में

विषय परावर्तित से उत्पन्न होकर जगत् का उत्थीलन करते हैं। जैन दर्शन के समान आवृत्तदर्शन में भी भवित को मृत्तित का प्रमुख साधन स्वीकार किया गया है।

(घ) विज्ञानाद्वैतवाद

शंकराचार्य के पहले सर्वास्तिवाद के समान विज्ञानवाद भी अत्यन्त प्रसिद्ध था। यह योगाचार सम्प्रदाय का सिद्धान्त है। यद्यपि लंकावतार मूत्र आदि ग्रन्थों में भी विज्ञानवाद का प्रतिपादन किया गया था तथापि दार्शनिक जेव में विज्ञानवाद की प्रतिष्ठा मैत्रेयनाथ, अमंग, वसुबन्धु और इनके अनुयायियों के प्रयत्न से हुई थी। मैत्रेयनाथ तथा अमंग के अनन्तर वसुबन्धु ने विज्ञानवाद के इतिहास में सर्वोच्च स्थान प्राप्त किया था। अपने बड़े भाई अमंग के प्रभाव से वसुबन्धु वैमर्षिक मत को छोड़कर विज्ञानवादी बन गये थे। वसुबन्धु ने योगाचार मत में दीक्षित होने पर बीस और तीस कारिकाओं में "विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि" लिखी। इसे विशिका और त्रिशिका के नाम से डा० सिलेवी लेवी ने पेरिस से प्रकाशित किया है। "विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि" विज्ञानवाद का सिद्धान्त प्रामाणिक ग्रन्थ माना जाता है। वसुबन्धु के शिष्यों में आचार्य स्थिरमति, विमुक्तसेन, गुणप्रभ तथा दिङ्नाग ने अत्यधिक ख्याति प्राप्त की थी। स्थिरमति ने अपने गुरु द्वारा रचित विशिका, महायान सूत्रालंकारवृत्ति और मध्यान्त-विज्ञानमूत्र के ऊपर टीका लिखी थी। विमुक्त सेन प्रज्ञापारमिता के विशेषज्ञ थे। गुणप्रभ ने चिन्तन में विशेषज्ञता प्राप्त की थी। परन्तु वसुबन्धु के शिष्यों में दिङ्नाग ही सर्वश्रेष्ठ थे। ये शार्वार्थ में अत्यन्त कुशल थे। इन्होंने प्रमाण की विशेषरूप से परीक्षा की। उनके प्रमाण समुच्चय, आलम्बन परीक्षा, विकल्प-परीक्षा, तयद्वार, नयमुख, नयप्रवेक आदि ग्रन्थ शंकराचार्य के समय में प्रतिष्ठित ग्रन्थों में गिने जाते थे। प्रमाणसमुच्चय में प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण की परीक्षा की गई है। स्वलक्षण तथा सामान्यलक्षण रूप द्विविध प्रमेयों के ग्रहण के निमित्त प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण को स्वीकार किया गया है। अर्थक्रियासमर्थ वस्तु स्वलक्षण है। इसमें भी भिन्न है वह सामान्यलक्षण है। दिङ्नाग के मत में कल्पनासंस्पृष्ट एवं नामजात्यादियुक्त ज्ञान परीक्ष है तथा कल्पनाहीन ज्ञान प्रत्यक्ष है। दिङ्नाग के शिष्य ईश्वरसेन हुए। ईश्वरसेन के शिष्य धर्मकीर्ति अत्यन्त कुशाग्रमति थे। प्रमाणवार्तिक, प्रमाणविनिश्चय, न्यायदिन्दु, हेतुविन्दु, सम्बन्धपरीक्षा आदि इनके प्रधान ग्रन्थ हैं।

विज्ञानवाद के अनुसार विज्ञान ही एकमात्र सत्य है। यह उपचारसमन्वित नानात्मक संसार मनोविज्ञानभणमान है। संसार में दो प्रकार के उपचार अनुभूत

होते हैं—(१) आत्मोपचार तथा (२) परमोपचार । जीव, जन्तु, मनुष्य ये सब आत्मोपचार हैं । स्कन्ध, वातु, आयतन, रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान ये सब परमोपचार हैं । ये दोनों प्रकार के उपचार विज्ञान के ही परिणाम हैं । विज्ञान के बाहर स्वतंत्ररूप से इनकी सत्ता नहीं है । विशेष परिणतिप्रत्ययभाव वाला होने के कारण अव्यक्तविक है परन्तु विज्ञान प्रतीत्यसमुत्पन्न होने से नितान्त सत्य है । इस प्रकार विज्ञानवाद के अनुसार एकमात्र विज्ञान की ही सत्ता की स्वीकार किया जाता है ।

शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्रभाष्य के तर्कवाद में विज्ञानवाद का प्रबल युक्तियों के द्वारा खंडन किया है ।^१ वे कहते हैं कि जबकि हमें गट, पट, स्तम्भ, कुक्ष आदि साह्य पदार्थों की उपलब्धि स्पष्टरूप से होती है, हम इन उपलब्धमान पदार्थों का अभाव कौन मान सकते हैं ?^२ अट्टादि पदार्थ हमें उपलब्धि के विषय के रूप में ही उपलब्ध होते हैं । उपलब्धि को ही कोई पुरुष अट्टादि-पदार्थ के रूप में उपलब्ध नहीं करता ।^३ अतएव विज्ञान (उपलब्धि) के अतिरिक्त विज्ञेय की सत्ता की स्वीकार करना आवश्यक है । किन्तु यदि विज्ञान के अतिरिक्त विज्ञेय की सत्ता न मानी जाय तो विज्ञान के भेद की व्याख्या नहीं की जा सकती । विज्ञेय पदार्थ के भेद के कारण ही विज्ञान में भेद संभव है । पटज्ञान, पटज्ञान इत्यादि में ज्ञान के विशेषणरूप पट और गट के भेद के कारण ही ज्ञान में भेद होता है । अतएव ज्ञान तथा ज्ञान के विषय में भेद की मानना आवश्यक है । विज्ञान में पृथक् विज्ञेय की सत्ता की स्वीकार भिन्न किया विज्ञान के भेद की समुचित व्याख्या संभव नहीं है । इसी प्रकार विज्ञान के अतिरिक्त स्वयंनिष्ठ साक्षी की सत्ता का भी आलाप नहीं किया जा सकता । विज्ञान उत्पत्तिविनाशशील क्षणिक एवं क्षान्त है । किन्तु इसके विपरीत विज्ञान का साक्षीभूत चैतन्य कूटस्थ, नित्य एवं अविकारी है । अतएव विज्ञान में पृथक् नित्य, सुख, भाविस्वरूप चैतन्य की सत्ता की स्वीकार करना आवश्यक है ।^४ इस प्रकार शंकराचार्य ने प्रबल युक्तियों के आधार पर विज्ञानवाद का खंडन किया है ।

१. नाभाव उपलब्धेः । (ब्र० सू० २।२।२८ शां० भा०)

२. उपलब्धते हि प्रतिप्रत्ययं वाह्यार्थं स्तम्भः कुक्षं पटः पट इति । न बोधयन्मनस्यैवामावो भवितुमर्हति ।

(ब्र० सू० शां० भा० २।२।२८)

३. न हि कश्चिदुपलब्धिमैव स्तम्भः कुक्षं चैतुपलभते । (वही)

४. साक्षिप्रत्ययसौम्यं स्वभावार्थं धर्मादुपलब्धोपलब्धभाषोपपत्तौः । (वही)

(क) शून्याद्वैतवाद

मागाजुन तथा उनके अनुयायी आर्यदेव आदि आचार्यों ने प्रजाधारमिता आदि शास्त्रों के आधार पर शून्यवाद का प्रचार किया। इनके मत में गत, अगत, सद्गत तथा सदसाद्विलक्षण (इन चार कोटियों में विनिर्मुक्त, निर्विकल्पक, निष्प्रपञ्च, आकाश के समान निर्लेप एवं अलग तत्त्व ही शून्यपदवाचक है। यह शून्य अभाव से भिन्न है क्योंकि अभाव की कल्पना सापेक्ष है, जबकि शून्य निरपेक्ष परमतरंग का सूचक है। यह अनुत्पन्न, अनिरुद्ध, अनुच्छेद, अनाद्यत इत्यादि विशेषणों से वर्णित किया गया है। यही पारमार्थिक सत्य है। सत्य का एक दूसरा स्वरूप भी है। वह बुद्धि या संवृति नाम से कहा गया है। बुद्धिभाव ही विकल्पात्मक है और विकल्प अवस्तुग्राही होने के कारण अविद्यात्मक है। बुद्धि के द्वारा पारमार्थिक सत्य का ग्रहण संभव नहीं है। संवृति को अविद्या, मोह, विपर्यय आदि नामों से भी कहा गया है। साध्यमिक सम्प्रदाय में अविद्या या संवृति के दो कार्य माने जाते हैं—(१) वस्तु के स्वरूप का आवरण तथा (२) अगत पदार्थ का आरोपण। संवृति भी दो प्रकार की मानी गयी है—(१) तथ्य संवृति तथा (२) मिथ्या संवृति। प्रतीत्यसमुत्पन्न पट, पट आदि वस्तुओं का स्वरूप जब अदृष्ट इन्द्रियों के द्वारा गृहीत होता है, तब वह लौकिक दृष्टि से सत्य माना जाता है। यही तथ्य संवृति है। किन्तु इसके विपरीत माया-मरीचिका, प्रतिबिम्ब आदि दृष्ट इन्द्रियों के द्वारा गृहीत होने से लौकिक दृष्टि से भी मिथ्या कहे जाते हैं। यही मिथ्या संवृति है। तथ्य संवृति का स्वरूप लौकिक दृष्टि से अविश्व अर्थात् सत्य ही है, परन्तु पारमार्थिक दृष्टि से यह सत्य नहीं है।

शून्यवाद के अनुसार चतुर्कोटिविनिर्मुक्त शून्य ही परमार्थ तत्त्व है। मागाजुन ने "साध्यमिककारिका" में गति, इन्द्रिय, स्वप्न, धातु, दुःख, संसर्ग, स्वभाव, कर्म, बंध, मोक्ष, काल, आत्मा आदि की पाण्डित्यपूर्ण परीक्षा करते हुये इन सबकी असत्यता प्रदर्शित की है। वे कहते हैं कि अगत के अर्थों की उत्पत्ति की व्याख्या नहीं की जा सकती। भाव न तो स्वतः उत्पन्न होते हैं और न परतः, न दोनों से और न अहेतु से।^१ यदि यह माना जाय कि पदार्थ स्वतः उत्पन्न होते हैं, तो ऐसी दशा में उत्पत्ति अर्थ ही जायगी। जो पदार्थ विश्रमाय है, उनकी उत्पत्ति का प्रयोजन क्या होगा? यह भी नहीं माना जा सकता कि पदार्थ अपने से भिन्न कारण से (परतः) उत्पन्न होते हैं, क्योंकि ऐसी अवस्था

१. न स्वतो नापि परतो न द्वाम्यां नाप्यहेतुतः। उत्पन्ना जातु विन्यन्ते भोक्ता वदन्त केचन। (सा० का०)

में किसी पदार्थ ने किसी भी पदार्थ की उत्पत्ति का प्रसंग होगा । पूर्वोक्त दोनों पक्षों में दोष होने से इनका समुच्चय भी नहीं माना जा सकता । यह भी नहीं माना जा सकता कि हेतु के बिना ही कार्य उत्पन्न होता है । कार्यकारण का सिद्धान्त माननीय है, अन्यथा तब पदार्थ सब पदार्थों से उत्पन्न होने लगे । अतः जगत् के भावों की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती । इस प्रकार नागार्जुन ने अपनी सूक्ष्म तर्क पद्धति के आधार पर जगत् की समस्त व्यावहारिक वस्तुओं की असत्यता को प्रदर्शित करते हुए एकमात्र "शून्य" को ही परमार्थ तत्त्व सिद्ध किया है । यह शून्य अभाव से नितान्त भिन्न है, क्योंकि अभाव की कल्पना सापेक्ष कल्पना है, परन्तु यह शून्य निरपेक्ष परमतत्त्व का सूचक है । यह मनोव्याप्ती से अशोचर होने के कारण नितरां अनिर्वचनीय है । उक्त परमतत्त्व को सूचित करने के लिए ही "शून्य" शब्द का प्रयोग किया गया है । वेदान्त में अनिर्वचनीय शब्द का प्रयोग "सदसद्विलक्षण" के लिए किया गया है, परन्तु बौद्धदर्शन में इसका प्रयोग "चतुष्कोटिर्विनिर्मुक्तं तत्त्वं" के लिए हुआ है । यह अनिर्वचनीय शून्य ही माध्यमिक मत में एकमात्र परमार्थ तत्त्व है । यह समस्त वातात्मक प्रपञ्च इसी शून्य का ही विवर्त माना जाता है । इस प्रकार माध्यमिक बौद्ध शून्याद्वैतवाद के समर्थक है ।

शून्यवाद के इस संक्षिप्त वर्णन से यह प्रतीत होता है कि माध्यमिकों के शून्याद्वैत तथा शंकराचार्य के ब्रह्माद्वैत में अनेक समानताएँ हैं । इसी कारण बहुत से आलोचक शंकराचार्य तथा उनके भी पूर्ववर्ती आचार्य गौड़पाद के सिद्धांतों पर माध्यमिकों को विचारमारा का प्रभाव स्वीकार करते हैं । "मायावादम-सुच्छास्त्रं प्रवृत्तं बौद्धमेव च" इत्यादि गौराणिक वचन भी इसी मत के समर्थक हैं । इस मत के अनुयायियों का यह कथन है कि गौड़पाद कारिका के पर्यालोचन से यह ज्ञान होता है कि यह ग्रन्थ आधा तथा आध की दृष्टि से आद्यन्त माध्यमिक दर्शन के विचारों से प्रभावित है । इसमें आत्मा को सत्, असत्, सदसदुभयात्मक तथा सदसद्विलक्षण इन चारों ओटियों से विनिर्मुक्त माना गया ।^१ गौड़पाद में बहुत पहले नागार्जुन ने भी शून्य को चतुष्कोटिर्विनिर्मुक्त माना था ।^२ अतएव इन आलोचकों के मत में शून्यवादी बौद्धों का शून्य तत्त्व तथा गौड़पाद का आत्म-तत्त्व प्रायः एक ही प्रकार का है । इसलिये उन्होंने शंकर मत को बौद्ध शून्यवाद का औपनिषद संस्करणमात्र स्वीकार किया है । किन्तु सूक्ष्म दृष्टि से विचार

१ अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः । (गी० का०)

२ न तत्र सदसदत्र आत्मनुभयात्मकम् । चतुष्कोटिर्विनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥ (मा० का०)

करने पर जगज्जुक्त मत सर्वथा असंगत एवं अप्रतिबुद्ध सिद्ध होता है। शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में बौद्धों के जून्यवाद का प्रचल भूमियों के आधार पर खण्डन किया है। उनका कथन है कि आत्मा की सत्ता स्वयंसिद्ध है। इसके संबंध में किसी प्रकार की शंका नहीं की जा सकती। किसी भी पुरुष को अपने अस्तित्व के संबंध में संदेह नहीं होता। सभी अपने अस्तित्व को स्वीकार करते हैं।^१ संसार की अन्य वस्तुओं के अस्तित्व के सम्बन्ध में किसी को भले ही संदेह हो किन्तु अपने अस्तित्व के संबंध में किसी को संदेह नहीं होता। संदेह ही संदेह करने वाले की सत्ता को सिद्ध कर देता है। इस प्रकार शंकराचार्य ने आत्मा की सत्ता को स्वयंसिद्ध स्वीकार किया है। जून्यवाद के संबंध में उनका यह विचार है कि यह मत सभी प्रमाणों से प्रतिषिद्ध है, अतएव इसके निराकरण के लिए विशेष प्रयास अनावश्यक है।^२

मण्डन और सुरेश्वर की भिन्नता तथा भामतीप्रस्थान और विचरणप्रस्थान के उद्भव पर इनके विचारों का प्रभाव

वेदान्त दर्शन के इतिहास में यह किंवदन्ती प्रसिद्ध है कि सुरेश्वर का गृहस्थाश्रम का नाम मण्डन मिश्र था। सुरेश्वर पहले कुमारिल के शिष्य थे। वे कर्मवादी गीमांतक थे शंकराचार्य ने शास्त्रार्थ से पराजित होने पर वे उनके शिष्य बन गये और तब उनका नाम सुरेश्वर पड़ा। इस किंवदन्ती के अनुसार मण्डन के नाम से प्रसिद्ध ग्रन्थ सुरेश्वर द्वारा गृहस्थाश्रम में रचे गये थे। कर्नल जी० ए० जैकोब ने भी "वैदर्भ्यसिद्धि" के द्वितीय संस्करण में मण्डन और सुरेश्वर की एकता को स्वीकार किया है। मण्डन और सुरेश्वर का यह अभेदवाद विद्याभ्यस के संकर विमिश्रण की पूर्वोक्त किंवदन्ती के आधार पर है। इसी कारण इतने दिनों तक यह मत पण्डित समाज में प्रामाणिक माना जाता रहा। परन्तु आजकल इस मत को प्रामाणिक नहीं माना जाता। महामहोपाध्याय कृष्ण स्वामी ने ब्रह्मसिद्धि की भूमिका में अनेक युक्तियों के आधार पर मण्डन और सुरेश्वर की भिन्नता को प्रदर्शित किया है। उनका कथन है कि मण्डन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि में जो विचार प्रकट किये हैं वे सुरेश्वराचार्य द्वारा प्रणीत ग्रन्थों के मौलिक सिद्धांतों के विरुद्ध हैं। अतएव मण्डन और सुरेश्वर को एक नहीं माना जा सकता। यद्यपि मण्डन और सुरेश्वर दोनों ही "अद्वैतवाद" को स्वीकार करते हैं, तथापि "अद्वैत" के स्वरूप के सम्बन्ध में इनमें परस्पर मतभेद है। मण्डन "भावाद्वैत" के समर्थक

१. सर्वो ह्यात्मास्तित्वं प्रत्येति। (ब्र० सू० शां० भा० १।१।१)

२. जून्यवादिपक्षस्तु सर्वप्रमाणप्रतिषिद्ध इति तस्मिन्निराकरणाय साधरः क्रियते।
(२।२।३१ शां० भा०)

जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है। ज्ञान ने ज्ञान के दूर होते ही मनुष्य मुक्त हो जाता है। ज्ञान का कारण देहादि नहीं, अनितु देहादि में अहंसा की जायना ही है। इसलिये आत्मज्ञान के उद्दिष्ट होते ही मनुष्य मुक्त हो जाता है। किन्तु ज्ञान के दूर हो जाने पर भी प्रारब्ध कर्मों के शीघ्र होने तक देहादि अनिश्चित रहते हैं। क्योंकि ज्ञान के द्वारा संनित कर्मों का ही क्षय होता है, प्रारब्ध कर्मों का नहीं। प्रारब्ध कर्मों का क्षय ही फलोपभोग से ही सम्भव है। प्रारब्ध कर्मों के फलोपभोग के लिये जीवन्मुक्त को अनेक नये-नये शरीर भी धारण करने पड़ते हैं। अपान्थात्म्य, अमिष्ट, सत्सुकुमार, यश, नारद आदि जीवन्मुक्त पुरुषों को भी प्रारब्ध कर्मों के फलोपभोग के लिये नवीन शरीर धारण करने पड़े थे। किन्तु शरीर धारण करने पर भी भुक्ति में कोई अन्तर नहीं आने पाता। मुरेश्वर कहते हैं कि जीवन्मुक्त के लिये शरीर धारण करने या न करने में कोई अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि मनुष्य के बन्धन का कारण अविद्या ही है, शरीर नहीं। इस प्रकार उन्होंने शंकर द्वारा प्रतिपादित जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त का भलीभाँति समर्थन किया है। किन्तु इसके विपरीत मण्डन मिश्र जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त को नहीं मानते।

शंकराचार्य के प्रति मण्डन और मुरेश्वर की भावनाओं में भी महान् अन्तर होना पड़ता है। मण्डन मिश्र शंकराचार्य को एक प्रतिद्वन्दी विचारक के रूप में मानते हुए उनके सिद्धान्तों से स्थान-स्थान पर अपना मतभेद प्रदर्शित करते हैं। किन्तु इसके विपरीत मुरेश्वर शंकराचार्य को अपने परम आराध्य पुरुष के रूप में मानते हैं और कहीं भी उनसे अपना मतभेद प्रदर्शित नहीं करते। मण्डन की ब्रह्मसिद्धि का आधार प्रत्यक्षानुबन्धी है, जबकि मुरेश्वर के सभी ग्रन्थ शंकराचार्य के भाष्यों पर ही आधारित हैं। मण्डन अपने सिद्धान्त के समर्थन में शंकर को कहीं भी प्रमाणरूप से प्रस्तुत नहीं करते। मण्डन ने गौड़पाद को भी केवल एक बार ही उद्धृत किया है। ब्रह्मसिद्धि में गौड़पाद की भाष्यव्याकारिका का केवल एक श्लोक उद्धृत किया गया है। अपने मत के समर्थन में मण्डन मिश्र भर्तृहरि का उद्धरण अधिक देते हैं। हमने विपरीत मुरेश्वराचार्य ने अपने ग्रन्थों में शंकराचार्य के भाष्यग्रन्थों से स्थान-स्थान पर उद्धरण देते हुये अपने मत का समर्थन किया है। शंकराचार्य के प्रति मण्डन और मुरेश्वर की भावनाओं का यह स्पष्ट अन्तर भी इस मत का समर्थक है कि ये दोनों अभिन्न व्यक्ति नहीं हैं।

प्राचीन काल में भी मण्डन और मुरेश्वर की एकता के सम्बन्ध में विद्वानों को संका थी। अनेक विद्वानों ने तो इन दोनों की भिन्नता को स्पष्ट ज्ञानों

में स्वीकार भी किया है। सर्वज्ञात्ममुनि ने संक्षेपतारौरक में मण्डनप्रस्थान को संकरप्रस्थान से भिन्न बतलाया है।^१ संक्षेपतारौरक के टीकाकारों ने भी मण्डनप्रस्थान को संकरप्रस्थान से भिन्न माना है जबकि सुरेश्वर को संकर का अनुयायी बतलाया है।^२ प्रकाशात्मवृत्ति ने अपने संव्यादिकाविवरण तथा साधननिर्णय नामक ग्रंथों में पञ्चपाद तथा सुरेश्वर के विचारों का समर्थन किया है जबकि मण्डन मिश्र के विचारों को कटु आलोचना की है।^३ आनन्दबोध ने व्यायमकरन्द में अनेक स्थलों पर ब्रह्मसिद्धि को उद्धृत किया है। उन्होंने मण्डन के कुछ विचारों का समर्थन भी किया है, किन्तु वहाँ उन्हें सुरेश्वर के विचार के कुछ विचारों का समर्थन भी किया है, किन्तु वहाँ उन्हें सुरेश्वर के विचार के कुछ विचारों का समर्थन भी किया है।^४ चित्सु-
मुक्तिमुक्त प्रताप हुए वहाँ मण्डन के विचारों को आलोचना की है।^५ चित्सु-
नाथार्थ ने व्यायमकरन्द की टीका में मूल ग्रन्थ में उद्धृत सभी पंक्तियों का प्रयोग
किया है, किन्तु कहीं भी ब्रह्मसिद्धिकार मण्डन मिश्र तथा वार्तिककार सुरेश्वर-
कार्य की एकता का जिक्र नहीं किया। इसके विपरीत चित्सुनाथार्यरचित 'तत्त्व-
टीविका' की टीका में प्रत्यक्षरूप में मण्डन मिश्र को सुरेश्वर से भिन्न माना
है।^६ आनन्दानुभव ने व्यायमरत्नदीपावली में सुरेश्वर और मण्डन को भिन्न
बतलाया है। आनन्दविरि ने भी जिन्होंने कि व्यायमरत्नदीपावली तथा सुरेश्वर
के वार्तिकों पर टीका लिखी है, सुरेश्वर और मण्डन के भेद को स्वीकार किया
है और यह कहा है कि सुरेश्वर ने मण्डन के प्रसंगान्तर्गत सभी विचारों का
समर्थन किया है। कल्पतरुकार अमलानन्द ने भी मण्डन और सुरेश्वर के भेद को
स्वीकार किया है।^७ विद्यारण्य ने विवरणप्रमेयग्रह में सुरेश्वर को विश्वरूपाचार्य

१. जीवन्मुक्तिगतो यदाह भगवान् यत्प्रदायप्रभुः
जीवाज्ञानवचस्तदीयुचितं पूर्वापराभोजनात् ।
अन्यथापि तथा बहुभूतवचः पूर्वापरानाभोजना-
त्तेनैव परिहृत्य मण्डनवचन्तद्व्याख्याप्रसिद्धम् ॥

—(शं० भा० श्लोक १७४)

२. विश्ववेदकृत टीका सिद्धान्तदीप—मण्डनमिश्रस्य तु प्रस्थानान्तरत्वान्तदीयं
तयो यथाभूतमेवास्तु । (Govt. Ori. Mss. Lib., Madras Ms. R.
No. 1338) वेदान्तकृत टीका संवन्धोक्ति—अयमेव व्यासो वार्तिकविद्यु
नेतव्यः, परिहृत्य मण्डनवचः, तत्त्वान्वयाप्रसिद्धत्वात् । (वही, Ms. R.
No. 2919)

३. पं० पां० वि०, पृ० १०५ तथा साधननिर्णय श्लोक ७१ ।

४. व्यायमकरन्द, पृ० ३२३ ।

५. तयनप्रसादिनी टीका पृ० ३३३ तथा ३४० ।

६. वे० क० पृ० २३१ ।

के नाम से उद्धृत किया है तथा मण्डन को ब्रह्मसिद्धिकार के रूप में उससे भिन्न व्यक्ति माना है।^१ अथर्वबोधित ने धार्मिककार और ब्रह्मसिद्धिकार को धार्मिक और ब्रह्मसिद्धि के लेखक के रूप में अलग-अलग माना है।^२ मधुसूदन सरस्वती और ब्रह्मानन्द सरस्वती भी मण्डन और सुरेश्वर को भिन्न-भिन्न व्यक्ति मानते हैं। अद्वैतसिद्धि, अद्वैतरत्नरक्षण, लघुचन्द्रिका तथा गुरुचन्द्रिका में मण्डन के विचारों को जिस रूप में उपस्थित किया गया है, उससे भी इसी मत की पुष्टि होती है।^३ जानामृत ने सुरेश्वर की नैष्कर्म्यसिद्धि की टीका 'विद्यागुरुभि' में मण्डन के प्रसंगगत सम्बन्धी विचारों का खण्डन किया है और यह सिद्ध किया है कि साध्वयोप ब्रह्माभावात्कार में समर्थ है। इसी प्रसंग में जानामृत ने मण्डन को सीमांसक बतलाया है और कहा है कि ब्रह्मसिद्धि में मण्डन ने जिस अद्वैतसंप्रदाय का प्रवर्तन किया है वह सत्सम्प्रदाय नहीं अपितु सुरेश्वर का सम्प्रदाय ही जंकराचार्य के सिद्धान्तों पर आधारित होने के कारण सत्संप्रदाय है।^४

मंडन और सुरेश्वर के सम्बन्ध में उपर्युक्त विवेचनात्मक अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि मंडन और सुरेश्वर अभिन्न व्यक्ति नहीं हैं। ये दोनों भिन्न-भिन्न व्यक्ति हैं। सुरेश्वर अपने गुरु जंकराचार्य के परम भक्त हैं और उन्होंने अपने ग्रन्थों में अपने गुरु के द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों का पूर्णरूप से समर्थन किया है। इसके विपरीत मण्डन ने अनेक विषयों पर जंकराचार्य से अपना मतभेद प्रकट किया है। उन्होंने अपनी ब्रह्मसिद्धि में एक नई विचारधारा का प्रवर्तन किया है। मंडन द्वारा प्रवर्तित इस विचारधारा से भ्रामणीकार वाचस्पति मिश्र अत्यधिक प्रभावित हुये। उन्होंने भ्रामती में अनेक महत्वपूर्ण प्रश्नों पर मंडन के विचारों का समर्थन किया। परिणामस्वरूप अद्वैतवेदान्त में एक नये प्रस्थान का जन्म हुआ जो भ्रामती की विचारसरणी का अनुसरण करने के कारण भ्रामती प्रस्थान के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इस प्रकार मंडन-मिश्र के द्वारा प्रवर्तित विचारधारा ने भ्रामतीप्रस्थान के उद्भव और विकास में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया। इसके विपरीत पद्मपाद तथा सुरेश्वर के विचारों से प्रभावित होकर प्रकाशात्मयति ने एक दूसरी विचारधारा को जन्म

१. वि० प्र० सं०, पृ० १२ तथा २२४

२. सि० ले० सं० पृ० ४१८ तथा ४१८

३. अद्वैतसिद्धि पृ० ३१८, अद्वैतरत्नरक्षण, पृ० २१ लघुचन्द्रिका पृ० ३२६, गुरुचन्द्रिका, पृ० ४८४।

४. Govt. Ori. Mas. Lib. Madras, Ms. R. No. 3354, Pp. 350-51

विश्व को जाने चलकर पंचपादिकाविवरण के नाम पर विवरण प्रस्थान के नाम से विख्यात हुई ।

भामतीप्रस्थान तथा निखरणप्रस्थान के प्रमुख ग्रन्थ

(क) भामतीप्रस्थान के प्रमुख ग्रंथ :

सर्वतन्त्रत्वसम्बन्ध वाचस्पति मिश्र का नाम भारतीय दर्शन के इतिहास में खण्डोषों से लिखा जाने के योग्य है । वैज्ञानिक दर्शन के अतिरिक्त अन्य सभी दर्शनों पर उनके पाण्डित्यपूर्ण ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं । सांख्यकारिका पर सांख्य-तत्त्वकीमटी, योगसूत्र के पार्श्वजलभाष्य पर तत्त्ववेत्तारदी, व्यासकारिका पर व्यास-वाकिल्लासपर्यटीका तथा विधिविधेय पर व्यासकारिका इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं । वेदान्तशास्त्र में भी इनके दो ग्रन्थ अत्यन्त प्रसिद्ध हैं । उनमें से एक है संकराचार्य के शान्तिरक्त भाष्य पर भामतीटीका तथा दूसरा है मंडन मिश्र की ब्रह्मसिद्धि पर ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा । ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी है । इस ग्रन्थ के उपलब्ध हो जाने पर वाचस्पति मिश्र के वेदान्त सम्बन्धी सिद्धान्तों पर और अधिक प्रकाश पड़ सकेगा । किन्तु जबतक यह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हो जाता जबतक हमें वाचस्पति के वेदान्तविषयक सिद्धान्तों को समझने के लिए उनकी भामती पर ही निर्भर रहना पड़ेगा । आर्सेट (Arsenault) ने वाचस्पति के तन्त्रविन्दु को भी वेदान्तविषयक ग्रन्थ माना है । किन्तु उनका यह विचार संगत नहीं है, क्योंकि इस ग्रन्थ में व्याकरण के स्पष्टवाद का ही मुख्य रूप में प्रतिपादन है और वेदान्त में इसका सम्बन्धविशेष नहीं है । अतएव वर्तमानकाल में परम्परा भावती है वाचस्पति मिश्र का वेदान्त विषयक ग्रन्थ उपलब्ध है । इस ग्रन्थ के सम्बन्ध में यह उक्ति है कि जानी सहस्रशो "भामती" के नाम को अमरत्व प्रदान करने के उद्देश्य से ही वाचस्पति मिश्र ने अपने इस ग्रन्थ का नाम "भामती" रखा था । यह ग्रन्थ अत्यन्त पाण्डित्यपूर्ण है तथा वाचस्पति-मिश्र की सर्वतोयामिनी प्रतिभा के सर्वथा अनुकूल है । ग्रन्थ के अन्त में उन्होंने व्यासकारिका, तत्त्वसमीक्षा, वाचविन्दु तथा व्यास, सांख्य व योग पर लिखे गये अन्य ग्रन्थों का उल्लेख किया है । इससे सुचित होता है कि यह उनका अन्तिम ग्रन्थ रहा होगा । इसी प्रसंग में यह भी कहा गया है कि यह ग्रन्थ मृग राजा के शासन काल में लिखा गया था किन्तु ग्रन्थ में उल्लिखित मृग राजा के सम्बन्ध में अभी तक कुछ भी बात नहीं हो सका है ।

भामती वाचस्पति मिश्र की सर्वोत्तम कृति है । इसकी अपनी विशेषताएँ एवं मान्यताएँ हैं । इसकी विचारधारा एवं विचारप्रवृत्ति के अन्तर्गत ग्रन्थ भामती प्रस्थान के नाम से प्रसिद्ध है । भामती पर अनेक टीकाग्रन्थ लिखे गये । इनमें

सबसे प्राचीन एवं प्रसिद्ध ग्रन्थ है 'वेदान्तकल्पतरु'; जो अनुभवानन्द के शिष्य जमलानन्द (१२४७-१२६०) द्वारा रचित है। वेदान्तकल्पतरु पर अण्णयदेशित ने (१५०० ई० के लगभग) वेदान्तकल्पतरुपरिमल नामक टीकाग्रन्थ की रचना की। जलमोगुप्त ने भी १७वीं शताब्दी के अन्तिम भाग में वेदान्तकल्पतरु पर आशेष नामक टीका लिखी। ये कोण्डभट्ट के पुत्र तथा रंघोजीभट्ट के पोते थे। आशेष पर वेदान्तकल्पतरुपरिमल के विचारों की छाप स्पष्टतया दृष्टिगत होती है। किन्तु इसके साथ ही अनेक महत्वपूर्ण प्रश्नों पर इनमें पर्याप्त मतभेद भी दीख पड़ता है। वैद्यनाथपद्मगुण्ड ने भी वेदान्तकल्पतरुपरिमल नामक एक टीकाग्रन्थ की रचना की थी। वेदान्तकल्पतरु पर लिखी गई इन टीकाओं के अतिरिक्त भागती पर भी भामतीतिलक, भामतीविलास आदि अनेक ग्रंथों की रचना हुई। भामतीतिलक, भामती पर अलाल रचित टीका ग्रन्थ है। अलाल, नाम से दक्षिणान्ध प्रसिद्ध होते हैं। इनके पिता का नाम विविक्रमाचार्य तथा माता का नाम नानमाम्बा था। कल्पतरुकार जमलानन्द ने भास्वरूपक नामक एक स्वतंत्र ग्रन्थ की भी रचना की थी। इस ग्रन्थ में ब्राह्मण के विभिन्न अधिकारों के भावों की वाचस्पति के मतानुसार सरल रूप में प्रस्तुत किया गया है। वाचस्पति के मत का प्रकाशन ही इस ग्रन्थ का मुख्य उद्देश्य है। चौदहवीं शताब्दी में आनन्दसिंह के शिष्य अखण्डानन्द (१३५० ई०) ने भामती के ऊपर ऋषुप्रकाशिका नामक एक टीका की रचना की थी। पंचपादिका-विवरण के ऊपर लिखा गया इनका तन्त्रदीपन नामक ग्रन्थ भी अत्यन्त प्रसिद्ध है। इस प्रकार इन्होंने भामती और विवरण दोनों पर ही उन्मुख ग्रन्थों की रचना की थी।

(ख) विवरणप्रस्थान के प्रमुख ग्रंथ

पंचपाचार्य द्वारा रचित पंचपादिका के ऊपर प्रकाशात्मयति के पंचपादिका-विवरण नामक ग्रन्थ के आधार पर विवरणप्रस्थान का नामकरण हुआ है। पंचपादिकाविवरण पंचपादिका पर लिखी गयी एक अत्यन्त पाण्डित्यपूर्ण टीका है। इसमें अनेक मौलिक सिद्धन्तों का प्रतिपादन किया गया है। इस ग्रन्थ की अपनी विशेष विचारपद्धति है। इन पद्धति का अनुसरण करने वाले ग्रन्थ विवरण प्रस्थान के नाम से प्रसिद्ध हैं।

पंचपादिका आजकल अनुशुद्धी पर्यन्त ही उपलब्ध है। किन्तु ग्रन्थ के अस्तित्व से यह सुनिश्चित होता है कि यह ग्रन्थ मूल रूप में इसमें आये भी लिखा गया था। विभिन्न विषयों पर विचार करते समय यह बात बार-बार पुहराई गयी है कि इस विषय पर आगे विस्तार से विचार किया जायगा, अतः इस

समय अधिक साहजिक अनावश्यक है । तथाहरणार्थ बौद्धों के अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व के विज्ञान के स्पष्टन के प्रसंग में पंचपादिका के प्रथम वर्णक में यह बात कही गयी है क्योंकि इस प्रसंग पर युगत मत की परीक्षा के समय विशेष रूप से विचार किया जाना है, अतः यहाँ अधिक विचार अनावश्यक है । बौद्धमत की परीक्षा कदाचूच के द्वितीय अध्याय के द्वितीय पाद (तर्क पाद) में की गयी है । इससे यह स्पष्ट है कि पंचपादिका में कम से कम प्रथम अष्ट पादों की टीका की गयी थी । अतएव ग्रन्थ के नाम के आधार पर कुछ विद्वानों का जो यह मत है कि इस ग्रन्थ में पाँच पादों की टीका होने से ग्रन्थ का नाम पंचपादिका रखा गया था, यह मान्य प्रतीत नहीं होता । इस सम्बन्ध में महाश गवर्नमेन्ट ओरियेन्टल सीरीज में प्रकाशित पंचपादिका तथा पंचपादिकाविवरण की भूमिका में श्रीराम शास्त्री का यह कथन है कि ग्रन्थ का नाम 'पंचपादिका' संभवतः इसलिए रखा गया था कि इसमें शारीरक भाष्य की टीका पाँच पादों या भागों में विभक्त थी । टीका के पाँच भाग ये हैं—(१) पदच्छेद (२) पदार्थोक्ति (३) विग्रह (४) वाक्ययोजना तथा (५) आक्षेप का समाधान । इन पाँच भागों में विभक्त होने के कारण इस ग्रन्थ का नाम पंचपादिका पड़ा । ग्रन्थ के पाँच भागों की पदसपादाचार्य ने "पदादिवृत्तभारेण" इस श्लोक में प्रयुक्त पदादि पद के द्वारा सूचित किया है । तत्त्वदीपनकार तथा ऋजुविवरणकार दोनों ने पदादिपद के द्वारा सूचित पाँच भागों को ही सूचित माना है । पंचपादिका की टीका प्रबोधपरिणोचिनो में आत्मस्वरूप ने तथा तात्पर्याविवर्धोतिनी में विज्ञानारम्भा ने भी पदादि पद के द्वारा उन्हीं पाँच भागों का प्रतिपादन माना है । अतएव पदच्छेदादिकरूप व्याख्यान के पाँच भागों से युक्त होने के कारण ग्रन्थ का नाम पंचपादिका हो सकता है । यद्यपि व्याख्यान के उपर्युक्त पाँच भाग अन्य ग्रन्थों में भी उपलब्ध होते हैं तथापि योगरूढ़ि के द्वारा "पंचपादिका"—यह नाम पदसपादाचार्य द्वारा प्रणीत शारीरक भाष्य की टीका के लिए ही प्रसिद्ध है । पंचपादिका इस नाम के सम्बन्ध में श्रीराम शास्त्री ने एक दूसरी संभावना भी प्रदर्शित की है । वे कहते हैं कि विस्तारार्थक "पञ्चि" धातु से निष्पन्न पञ्च शब्द का अर्थ है विस्तृत तथा ज्ञानापरमहन्निगतरथक "पद्म" धातु से निष्पन्न पाद शब्द का अर्थ है—ज्ञान । इस प्रकार पंचपादिका का अर्थ हुआ 'वह ग्रन्थ जिसमें विस्तार से भाष्यार्थ का प्रतिपादन किया गया है' । अतएव 'पंचपादिका' इस नाम के आधार पर ग्रन्थ की प्रथम पाँच पादों तक ही सीमित मानना उचित नहीं है । उन्होंने ग्रन्थ के भूमिका-भाग में अनेक प्रमाणों के आधार पर यह सिद्ध किया है कि यह ग्रन्थ समस्त शारीरक भाष्य पर लिखा गया था । महाश की राजकीय हस्तलिखित संश्राला में देवनागरी लिपि में

लिखा हुआ आज भी एक ग्रन्थ उपलब्ध है जिसमें "ईश्वर्याधिकरण" के कुछ भाग तक पंचपादिका का व्याख्यान मिलता है। भामतीकार तथा कल्पतरुकार के समय पंचपादिका का चतुःसूत्री से आगे का भाग भी उपलब्ध था। भामती के वैश्वानराधिकरण (१।२।२६) तथा इहराधिकरण (१।३।१७) में पंचपादिकाकार के मत का खण्डन किया गया है। भामतीकार वाचस्पति मिश्र ने इन अधिकारणों में जिस मत का खण्डन किया है वह पंचपादिकाकार का ही मत है, यह बात कल्पतरुकार ने स्पष्ट रूप से कही है। इससे यह स्पष्ट है कि भामती-कार तथा कल्पतरुकार दोनों ने ही पंचपादिकाकार का वैश्वानराधिकरण तथा इहराधिकरण का व्याख्यान देखा था। अतएव इस विषय में कोई सन्देह नहीं रह जाता कि पंचपादिका टीका चतुःसूत्री भाग के आगे भी लिखी गई थी। संभवतः यह ग्रन्थ सम्पूर्ण शारीरकभाष्य पर लिखा गया था।

पंचपादिका के ऊपर अनेक टीकाओं की रचना हुई। आत्स्वरूप ने इस पर प्रबोधपरिशोधिनी तथा विज्ञानात्मा ने तात्पर्यार्थस्योतिनी नामक टीकाओं की रचना की। इन टीकाओं को पंचपादिका के मूल भाग के सहित श्रीराम शास्त्री ने मद्रास में प्रकाशित किया है। पंचपादिका के गूढ़ार्थ को समझने के लिये ये टीकाएँ अत्यन्त उपयोगी हैं। इन टीकाओं के अतिरिक्त विश्वासानन्द ने पंचपादिका टीका तथा अमलानन्द ने पंचपादिकाद्वय नामक ग्रन्थों की रचना की। किन्तु पंचपादिका पर लिखी गई इन सभी टीकाओं से अधिक प्रसिद्ध टीका प्रकाशात्मवति (१२०० ई०) द्वारा रचित पंचपादिकाविवरण नामक टीका है। इसमें अनेक महत्वपूर्ण प्रश्नों पर मौलिक विचार प्रस्तुत किये गये हैं और एक नवीन विचारपद्धति का प्रवर्तन किया गया है। इस विचारपद्धति के अन्तर्गत ग्रन्थों को "विवरणप्रस्थान" के नाम से पुकारा जाता है। जनार्दन के पुत्र विष्णुभट्टोपाध्याय ने पंचपादिकाविवरण पर श्रुतुविवरण नामक टीका लिखी। एक जनश्रुति के अनुसार जनार्दन ही संन्यासाश्रम में आनन्दगिरि के नाम से विख्यात हुए थे। ये संभवतः गुजरात के रहने वाले थे और तेरहवीं शताब्दी के मध्य में हुए थे। म० म० अनन्तकृष्ण शास्त्री ने अपने नवटीकोपेत शंकर-भाष्य में इस टीका को प्रकाशित किया है। पंचपादिकाविवरण पर चित्तुञ्जचार्य द्वारा रचित विवरणतात्पर्यदीपिका तथा नृसिंहाश्रमाचार्य द्वारा विवरणभाव-प्रकाशिका नामक टीकाओं को श्रीराम शास्त्री ने पंचपादिका तथा पंचपादिका-विवरण के साथ मद्रास में प्रकाशित किया है। आनन्दगिरि के शिष्य अखण्डानन्द ने पंचपादिकाविवरण पर "तत्त्वदीपन" की रचना की। इसमें विवरण के गूढ़ार्थ को प्रकाशित किया गया है। विशारद्व में पंचपादिकाविवरण में प्रतिपादित प्रश्नों को विवरणप्रमेयसंग्रह नामक ग्रन्थ में संगृहीत किया है।

विवरणप्रस्थान के प्रमेयपक्ष के सम्यग्बोध के लिये यह ग्रन्थ नितांत उपादेय है। गोविन्दाग्रन्थ के शिष्य रामानन्द सरस्वती द्वारा रचित विवरणोपन्यास नामक ग्रन्थ भी विवरणमत को समझने के लिये अत्यन्त उपयोगी है। गोविन्दानन्द ने जो शारीरिक भाष्य की टीका 'रत्नप्रभा' में विवरण मत को ही स्वीकार किया है। इन ग्रन्थों के अतिरिक्त विचारण की पंचदशी, श्रीहर्ष के सण्डहमखण्डखाद्य, धर्मराजाच्छरीन्द्र की वेदान्तपरिभाषा आदि ग्रंथों में भी विवरण की विचारण का ही अनुसरण किया गया है।

भामतीप्रत्याय तथा विवरण प्रस्थान के प्रमुख ग्रन्थों का यही संक्षिप्त परिचय है।

—सत्यदेव

ब्रह्म

ब्रह्म की अद्वितीयता एवं देहादि प्रपञ्च की अध्यस्तरूपता

अद्वैत वेदान्त के अनुसार अक्षेपविशेषप्रत्यनर्तीक चिन्मात्र ब्रह्म ही परमार्थ सत् है। तदतिरिक्त जातुशेषज्ञानरूप नाभरूपात्मक प्रपञ्च उसमें ही परिकल्पित होने के कारण मिथ्या एवं अनिर्वचनीय है। श्रुतियों में एक अद्वितीय ब्रह्म को ही सत् बतलाया गया है।^१ उसे सजातीय, विजातीय एवं स्वगत भेद से शुन्य माना गया है।^२ ब्रह्म से अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु के सत् न होने से वह सजातीय तथा विजातीय भेद से रहित है। ब्रह्म में स्वगत भेद भी नहीं है। "ब्रह्म सत्य, ज्ञान और अनन्त है"^३ इस ब्रह्म के स्वरूपलक्षण में प्रयुक्त सत्य ज्ञान और अनन्त पद ब्रह्म के गुणों के प्रतिपादक नहीं हैं; क्योंकि सामानाधिकरण्य से इन पदों के द्वारा एकार्थता एवं अव्यञ्छार्थता का ही बोध होता है। इस प्रकार यदि शंका हो कि अनेक गुणों से विशिष्ट वस्तु के अभिधान में भी एकार्थता संभव है, तो यह ठीक नहीं; क्योंकि विशेषण के भेद से अर्थ का भेद अनिवार्य है और अर्थ का भेद होने पर एकार्थता संभव नहीं है।^४ यदि शंका हो कि सत्य ज्ञान आदि पदों से गुण का ग्रहण न माना जाय तो इन पदों को पर्यायवाचक मानना पड़ेगा; क्योंकि इन पदों से किसी विशेष अर्थ का बोध नहीं होगा, तो वह भी युक्त नहीं है; क्योंकि पदों के एकार्थक होने पर भी उनका अपर्यायत्व संभव है। सत्त्वादि पदों के द्वारा किन्हीं विशेष गुणों या धर्मों का प्रतिपादन अभीष्ट नहीं है, अपितु इनके द्वारा अपने विरोधी असत्य आदि धर्मों का निवारण ही अभीष्ट है।^५ सत्य पद असत्य का, ज्ञान पद अज्ञान का तथा अनन्त

१. एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य उ०, ६।२।१

२. सर्ववेदान्तविद्वान्तसारसंग्रह, पृ० १८९-९०

३. सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म । तै० उ०, २।१।१

४. ननु सत्यज्ञानादिव्यवधानां भिन्नार्थत्वे कथमव्यञ्छैकरसो वृत्तिः ? एकार्थत्वे पुनरुक्तिप्रसंगः (वि० प्र० सं०, पृ० ७४९)

५. तात्पर्येण प्रतिपाद्यत्वेकत्वेऽपि व्यावर्त्यानामसत्यव्याधीनामनिर्वचनीयानामनेकत्वात् । (वही)

पद सान्त का निवारक है। ब्रह्म के असत्य, अज्ञान तथा सान्त से रहितत्व का प्रतिपादन ही "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इस ब्रह्मस्वरूपा-बोधिका श्रुति का तात्पर्य है। सत्यपद ब्रह्म को असत्य, विकारास्पद नामरूपात्मक प्रपञ्च से व्यावृत्त करता है। ज्ञानपद स्वयंप्रकाशब्रह्म को अन्याधीनप्रकाश जड़ वस्तु से व्यावृत्त करता है। तथा अनन्त पद दिग्देशकालावच्छिन्न वस्तु से ब्रह्म का व्यावृत्तक है। यह व्यावृत्ति भी ब्रह्म का भावरूप या अभावरूप धर्म नहीं है, अपितु यह ब्रह्मस्व ही है। जैसे शौकत्यादि से काष्ण्यादि की व्यावृत्ति तत्तत्पदार्थ का स्वरूप ही है, धर्मान्तर नहीं, वैसे ही सत्यादि पद सकलेश्वर पदार्थों के विरोधी ब्रह्म के स्वरूप के ही प्रतिपादक हैं, धर्मों के प्रतिपादक नहीं। और जैसे "प्रकृष्ट प्रकाश वाला चन्द्रमा" इस चन्द्रमा के लक्षणवाक्य में प्रयुक्त प्रकृष्ट, प्रकाश तथा चन्द्रमा—इन तीनों शब्दों से एक ही अर्थ सिद्ध होता है, वैसे ही प्रकृत में भी सत्य, ज्ञान और अनन्त इन पदों से एक ही अर्थ की सिद्धि होती है।^१ चन्द्र के लक्षण वाक्य में प्रयुक्त प्रकाशपद प्रकाशत्व सामान्य को कहता हुआ लक्षणा के द्वारा व्यक्ति विशेष का बोधक हो जाता है और प्रकृष्ट शब्द प्रकर्ष गुण का बोध कराता हुआ लक्षणा में प्रकाशविशेष का बोध कराता है। इनमें गुण तथा सामान्य ये दो चन्द्रपद के अभिधेय अर्थ नहीं हैं, इसलिये इन दोनों का त्याग कर उसमें रहनेवाले प्रकाशविशेष का ही चन्द्रपद के अभिधेय अर्थ के रूपमें समर्पण किया जाता है, इसलिये प्रकृष्ट प्रकाश तथा चन्द्र इन तीनों पदों की एकार्थता सिद्ध होती है।^२ इन पदों की एकार्थता होते हुए भी निरर्थकता की शंका युक्त नहीं, क्योंकि प्रकाश-

१. कश्चन्द्र इति प्रश्नोत्तरे "प्रकृष्टप्रकाशचन्द्रः" इति वाक्ये प्रकृष्टप्रकाश-शब्दो प्रकर्षप्रकाशत्वगुणस्वरूपबोधनद्वारा तदाधत्तं बुभुक्षितं वस्तुतत्त्वचन्द्ररूपं व्यक्तिविशेषं लक्षणयति इति तत्र प्रकर्षप्रकाशत्ववैशिष्ट्यं न वाक्यार्थज्ञानानु-प्रविष्टम् । (वै० क० प०, पृ० ९३)

२. प्रकाशशब्दः सामान्याभिधानमुखेन लक्षणया व्यक्तिविशेषं वर्तते, प्रकृष्टशब्दश्च लक्षणया प्रकर्षगुणसंभितानमुखेन प्रकाशविशेषं वर्तते, तत्र गुणसामान्ययोः चन्द्रपदसंनिधेयत्वाभावात् जड़लक्षणया तदुभयं व्युत्पद्ये तत्संभवादिप्रकाश-विशेष एव चन्द्रपदसंनिधेयता सम्पद्यते, इति प्रकृष्टप्रकाशचन्द्रशब्दानामेकार्थ-वृत्तिता सिद्धा । (पं० पा० वि०, पृ० ७१९)

गुण्य मेधादि की व्यावृत्ति के लिए प्रकाशपद की तथा स्वल्पप्रकाशवाले नक्षत्र आदि की व्यावृत्ति के लिए प्रकृष्टपद की उपयोगिता है। इसी प्रकार सत्य, ज्ञान आदि पदों के एकार्थक होते हुए भी इनकी सार्थकता असत्य आदि की व्यावृत्ति के लिए स्वीकार की जाती है, विशेष धर्मों के प्रतिपादन के लिए नहीं। इस तरह सत्य, ज्ञान आदि पदों का एक ही लक्षणार्थ "ब्रह्म" के बोधन में तात्पर्य समझा जाना चाहिये।^१

यहाँ पर संका होती है कि "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इस वृत्ति में प्रयुक्त सत्यज्ञानादि पदों को स्वार्थबोधक न मानकर यदि स्वार्थ-विरोधी वस्तु से व्यावृत्तिपरक माना जाय तो सभी पदों में लक्षणा माननी होगी। किन्तु सभी पदों की लक्षणा कहीं नहीं देखी जाती। अतएव सत्यज्ञानादि पदों को स्वार्थबोधक मानना ही उचित है, इतरव्यावृत्ति-परक नहीं।

इस वाक्य के समाधान में यह कहा जा सकता है कि यहाँ मुख्यार्थ का बाध होता है अर्थात् जहाँ मुख्यार्थ को मानने से वाक्य की संगति नहीं लगती वहाँ संगति एवं तात्पर्यबोध के लिये मुख्यार्थ को त्याग कर लक्ष्यार्थ का ग्रहण किया जाता है और इसके लिये लक्षणा का आश्रय लिया जाता है। वाक्यार्थ की संगति होने तथा तात्पर्य का बोध हो जाने पर एक पद में भी लक्षणा नहीं होती। किन्तु वाक्य के तात्पर्य का बोध हो जाने पर उस वाक्यार्थ से अविरोधका स्थापन करने के लिए एक दो या सभी पदों की लक्षणा मानने में भी कोई दोष नहीं है। "गंगायां घोषः" यहाँ गंगा पद तथा घोषपद के वाक्यार्थ में विरोध होने के कारण अविरोध स्थापन के निमित्त गंगापद में लक्षणा मानी जाती है। किन्तु "गंगायां मत्स्याः प्रतिवसन्ति" (गंगा में मछलियाँ रहती हैं) यहाँ विरोध न होने के कारण लक्षणा स्वीकार नहीं की जाती, जबकि "विषं भुङ्क्व" यहाँ दोनों पदों में लक्षणा माननी पड़ती है। इस तरह अर्थ की संगति एवं वाक्य के तात्पर्य में अविरोध स्थापन के हेतु आवश्यकतानुसार पदों में लक्षणा मानी जा सकती है। अतएव असदादि की व्यावृत्ति के लिये सत्यज्ञानादि सभी पदों में लक्षणा मानने में कोई दोष नहीं है। इस कारण सत्यज्ञानादि धर्मों के द्वारा निर्विशेष ब्रह्म में स्वगत भेद की संका युक्त नहीं है। ब्रह्म से व्यतिरिक्त नामरूपात्मक प्रपञ्च

१. एवं सत्यज्ञानादिव्यावृत्त्यव्यवधार्यता योजनीया। (वि० प्र० सं०,

ब्रह्म पर ही आप्यस्त होने से मिथ्या एवं अनिर्वचनीय है। जीव भी परमार्थतः ब्रह्मरूप ही है, ब्रह्म से भिन्न नहीं। अतएव सजातीय, विजातीय तथा स्वगत भेद से शून्य ब्रह्म ही परमार्थतः सत्य है।

यहाँ यह शंका होती है कि देहेन्द्रियादि प्रपञ्च के प्रकाशित एवं अनुभूत होने के कारण इसे असत् कैसे माना जा सकता है? इस शंका के समाधान में भामतीकार वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि प्रकाशमानता-मात्र सत्त्व नहीं है जिससे कि देहेन्द्रियादि प्रपञ्च के प्रकाशित होने के कारण इसे सत् माना जा सके।^१ सत् वह है जो सदैव अवाचित रहे अर्थात् जिसका किसी काल में बाध न हो। इन दृष्टि से देहेन्द्रियादि प्रपञ्च को सत् नहीं माना जा सकता क्योंकि इसका बाध हो जाता है। जाग्रत् अवस्था में जिस नामरूपात्मक प्रपञ्च की प्रतीति होती है, सुषुप्ति में उसका भान नहीं होता। रांकल्पविकल्पात्मक मन के समस्त व्यापारों की भी सुषुप्ति में परिसमाप्ति हो जाती है। तुरोयावस्था में तो अहंभाव का भी भान नहीं होता। अतएव शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, अहंकार आदि के सम्बन्ध से प्रतीयमान प्रपञ्च कादाचित्क होने के कारण सत्य नहीं माना जा सकता है। यदि प्रकाशमान होने से ही किसी पदार्थ को सत् मान लिया जाय तो रज्जु आदि के सर्पादिभाव से अथवा स्फटिकादि के रक्तादिगुणयुक्तरूप से प्रकाशित होने के कारण उन्हें भी सत् मानना पड़ेगा।^२ यदि प्रकाशमान होने से ही कोई पदार्थ सत् हो तो मृगमरीचिका में भी जल के प्रकाशित होने से उससे प्यास बुझ सके।^३ अतएव आरोपित वस्तु के प्रकाशमान होने पर भी उसकी वास्तविक सत्ता नहीं मानी जा सकती।^४ जैसे मृगमरीचिका में दीख पड़नेवाला जल न तो सत् है, न असत् और न ही सदसत् अपितु अनिर्वाच्य है, वैसे ही प्रकाशमान देहेन्द्रियादि प्रपञ्च भी सदसद्विलक्षण होने से अनिर्वाच्य एवं मिथ्या है।

१. न प्रकाशभावतामात्रं सत्त्वं येन देहेन्द्रियादेः प्रकाशमानतया सत्त्वं भवेत् ।

(भामती, पृ० २१)

२. न हि सर्पादिभावेन रज्ज्वादयो वा स्फटिकादयो वा रक्तादिगुणयोगिनो न प्रतिभासन्ते, प्रतिभासमाना वा भवन्ति तदात्मानस्तद्दर्शमणिो वा ।

(भामती, पृ० २१-२२)

३. वही ।

४. तस्मादकारेणापि आरोपितस्य प्रकाशमानतयापि न वस्तुसत्त्वमभ्युपगमनीयम्
(वही)

इसे सत् इसलिए नहीं कह सकते क्योंकि इसका उत्तरकाल में बाध हो जाता है। सर्वथा असत् भी नहीं कह सकते क्योंकि इसका भान होता है, सत् और असत् के परस्पर विरोधी होने के कारण इसे सदसत् भी नहीं कह सकते। अतएव प्रतीयमान देहेन्द्रियादि प्रपञ्च को इन सभी से विलक्षण अनिर्वचनीय एवं मिथ्या माना जाता है।^१ श्रुतियों में भी प्रपञ्च के मिथ्यात्व का स्पष्ट शब्दों में प्रतिपादन किया गया है। “वह जो कुछ भी है, वह आत्मा है”,^२ “यहाँ कुछ भी नाना नहीं है, जो यहाँ मिथ्याभूत नानात्व को देखता है वह घोर मृत्यु को प्राप्त होता है”,^३ “जहाँ मिथ्याभूत द्वैत है वहाँ कोई अपने से शिघ्र को देख पाता है, किन्तु जहाँ इसके लिए सब कुछ आत्मरूप हो गया तब किससे किसको देख सकता है, किससे किसको जान सकता है”,^४ “विकार और नामधेय वाचरम्भण अर्थात् व्यावहारिक है, मृत्तिका ही सत्य है”,^५ “सान्ध्यसृष्टि (स्वप्नप्रपञ्च) मायामात्र है, क्योंकि इसका स्वरूप पूर्णतया अभिव्यक्त नहीं है”,^६ “विभेदजनक ज्ञान का आत्यन्तिक नाश हो जाने पर आत्मा और ब्रह्म का अवास्तविक भेद कौन कर सकेगा”,^७ “इस चराचर जगत् में ऐसा कुछ भी नहीं है जो मेरे बिना हो सके”^८ इत्यादि श्रुति स्मृति वाक्यों में ब्रह्म से भिन्न नामरूपात्मक प्रपञ्च के मिथ्यात्व का प्रतिपादन किया गया है। नामरूपात्मक देहेन्द्रियादि प्रपञ्च त्रिकालाबाधित न होने के कारण मिथ्या है। सत् वही है जो त्रिकालाबाधित हो। किन्तु जो प्रतीयमान तो हो किन्तु यथावस्थित वस्तु के ज्ञान से निवृत्त हो जाये वह सत् नहीं अपितु मिथ्या है। जैसे रज्जु में प्रतिभासित सर्प अधिष्ठान के ज्ञान से निवृत्त हो जाने के कारण मिथ्या माना जाता है।^९ इस दृष्टि से विचार करने

१. एवं च देहेन्द्रियादिप्रपञ्चोऽप्यनिर्वाच्यः । (भागवती, पु० २५)

२. इदं सर्वं यदयमात्मा । (बृह० उ० २।४।५)

३. नेह नानास्ति किञ्चन । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ।
(बृह० उ० ४।४।१६)

४. यत्त हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति” (बृह० उ० २।४।१४)

५. वाचरम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् । (छा० उ० ६।१।४)

६. मायामात्रं तु कात्स्न्येनानभिब्यक्तस्वरूपत्वात् । (ब० सू० ३।२।३)

७. आत्मनो ब्रह्मणो भेदमशान्तं कः करिष्यति । (वि० पु० ६।३।९४)

८. न तदस्ति बिना यत्स्थान्मया भूतं चराचरम् । (गीता १०।४९)

९. मिथ्यात्वं नाम प्रतीयमानत्वंपुनर्यथावस्थितवस्तुज्ञाननिवर्त्यत्वम्, यथा रज्ज्वाधिमृष्टानकमुपदिः । (श्रीभाष्य, पु० ४०)

पर संसार के समस्त पदार्थों में सन्मात्र की ही अनुभूति होने से सन्मात्र ही परमार्थ है तथा विशेषधर्म व्यावर्तमान होने के कारण रज्जुसर्पादि के समान अपरमार्थ हैं।^१ घट है, पट है, घट का अनुभव होता है, पट का अनुभव होता है इत्यादि रूप से समस्त पदार्थ सत्तानुभूति-वटित ही दीख पड़ते हैं। इन सभी अनुभूतियों में सन्मात्र ही अनुवर्तमान होने से परमार्थ है। घटपटादि विशेष तो व्यावृत्त हो जाने के कारण रज्जुसर्पादिवत् अपरमार्थ हैं। इस पर यदि शंका हो कि सन्मात्र भी अनुभूति का विषय होने के कारण अनुभूति से भिन्न है अतः उसको भी अनुभूति के विषय घटपटादि के समान अपरमार्थ मानना होगा तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि सन्मात्र अनुभूति का विषय नहीं है, अपितु अनुभूति स्वरूप है। सत्ता और अनुभूति भिन्न नहीं, अपितु एक हैं। अनुभूतिरूप या सविद्रूप विदात्मा ही एकमात्र सत्य है क्योंकि वह सभी कालों में अबाधित रहता है। यह स्वयंप्रकाश है, क्योंकि यदि इसे अन्याधीनप्रकाश माना जाय तो यह भी घटादि की तरह अनुभाव्य होने में जड़ हो जायगा।^२ आत्मा की स्वयंप्रकाशता प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्दप्रमाण से सिद्ध है। सुषुप्ति में स्वयंप्रकाश आत्मा का प्रत्यक्ष होता है। सुषुप्ति से उठने के बाद “मैं सुख-पूर्वक सोया” इस प्रकार सुषुप्तिकाल में अनुभूत सुख का स्मरण होता है। सुषुप्तिकाल में सुखानुभव के प्रयोजक किसी वज्र आदि की वृत्ति के न होने से वहाँ स्वयंप्रकाश आत्मा का सद्भाव मानना ही होगा। अतः सुषुप्तिकालीन प्रत्यक्ष के द्वारा आत्मा की स्वयंप्रकाशता सिद्ध है। आत्मा की स्वयंप्रकाशता निम्नलिखित अनुमान से भी सिद्ध है। आत्मा स्वयंप्रकाश है, अपने सद्भाव में अतिरिक्त प्रकाश की अपेक्षा न करने से, प्रदीप तथा संवेदन के समान।^३ प्रदीप जालि के समान आत्मा अपने प्रकाश के लिए किसी अतिरिक्त प्रकाश की अपेक्षा नहीं करता। अतः आत्मा स्वयंप्रकाश है। आत्मा की स्वयंप्रकाशता “अत्रायं पुरुषः स्वयं-ज्योतिः” (सुषुप्ति में पुरुष स्वयंप्रकाश होता है) इस श्रुति से भी सिद्ध है।^४

१. सर्वाणु प्रातपत्तिषु सन्मात्रमनुवर्तमानं दृश्यत इति तदेव परमार्थः, विशेषास्तु व्यावर्तमानतयापरमार्थाः रज्जुसर्पादिवत् । (श्रीभाष्य, पृ० ६०)

२. अनुभूतिः स्वयंप्रकाशा अनुभूतिस्वात्, यन्नीवं तर्तव्यं, यथा घटः ।

(तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २१)

३. आत्मा स्वप्रकाशः स्वसत्तायां प्रकाशव्यतिरेकरहितत्वात्, प्रदीपवत् संवेदन-वच्च ।

(वि० प्र० सं०, पृ० ६२७)

४. अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिः । (बृह० उ० २।३।९)

आत्मा की स्वयंप्रकाशता के सम्बन्ध में चित्तुखीकार का कथन है कि चिद्रूपत्व, अकर्मत्व, तथा स्वयंज्योतिर्भूति इन तीन हेतुओं से आत्मा की स्वप्रकाशता सिद्ध होती है ।^१ आत्मा के चिद्रूप होने से वह स्वयंप्रकाश है । आत्मा की चिद्रूपता आत्मविषयक संशय विपर्यय आदि के अभाव से ही सिद्ध है । यदि आत्मा चिद्रूप या संविद्रूप न होता तो आत्मा के संबंध में संशय आदि संभव होता । किन्तु किसी पुरुष को "मैं हूँ या नहीं" इस प्रकार का संशय अथवा "मैं नहीं हूँ" इस प्रकार का विपर्यय अपने आत्मा के संबंध में नहीं होता ।^२ सभी को अपने आत्मा के अस्तित्व का विश्वास है, "मैं नहीं हूँ" यह नहीं । यदि आत्मा का अस्तित्व प्रसिद्ध नहीं होता तो सभी लोग "मैं नहीं हूँ" ऐसा विश्वास करते ।^३ आत्मा के संबंध में संशय या विपर्यय का अभाव तथा इसके अस्तित्व के सम्बन्ध में विश्वास आत्मा के स्वप्रकाशज्ञानरूपत्व के बिना संभव नहीं है ।^४ "विज्ञानमानन्द ब्रह्म", "प्रज्ञानं ब्रह्म", "ज्ञानघन एव" इत्यादि श्रुतियों से भी आत्मा के संविद्रूपत्व की सिद्धि होती है ।^५ आत्मा की स्वयंप्रकाशता "अकर्मत्व" हेतु से भी सिद्ध है । आत्मा में अकर्मत्व को न मानकर यदि ज्ञानकर्मत्व (वेद्यत्व) मानें तो स्वाश्रित ज्ञान की विषयता के कारण कर्मत्व और कर्तृत्व इन दो विरोधी धर्मों की यहाँ प्राप्ति होगी । ज्ञानरूप क्रिया का आश्रय होने से आत्मा कर्त्ता तथा उसी क्रिया से अन्य विषयता रूप फल का आश्रय होने से वह कर्म होगा । अतः कर्तृत्व और कर्मत्व रूप दो विरोधी धर्मों के प्रसंग से आत्मा में कर्मत्व नहीं माना जा सकता ।^६ आत्मा ज्ञान का कर्म न हो सकने से संविद्रूप एवं स्वयंप्रकाश सिद्ध होता है क्योंकि ज्ञान से भिन्न पदार्थ का सभी अपरोक्ष होता है जबकि उसमें ज्ञान का कर्मत्व

१. चिद्रूपत्वादकर्मत्वात्स्वयंज्योतिरिति श्रुतेः ।

आत्मानः स्वप्रकाशत्वं को निवारयितुं क्षमः ॥ (चित्तुखी, पृ० ३८)

२. न ह्यात्मन्यहमनहं वेति कश्चित् संदिग्धे, नैवाहमिति वा विपर्यस्यति ।
(चित्तुखी, पृ० ३९)

३. तर्ह्येवास्ति त्वं प्रत्येति, न नाहमस्मीति । (ब्र० सू० शा० भा० १।१।१)

४. न चैतत्स्वप्रकाशज्ञानरूपतामन्तरेणावकल्पते । (चित्तुखी, पृ० ३९)

५. "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म", "प्रज्ञानं ब्रह्म", "ज्ञानघन एव" इत्यादिश्रुतिविश्वात्मनश्चिद्रूपत्वसिद्धिः । (चित्तुखी, पृ० ४३)

६. चित्तुखी, पृ० ४३ ।

रहे।^१ अतएव अकर्मत्व हेतु से आत्मा का संविद्रूपत्व तथा स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। इस प्रकार संविद्रूप आत्मा के स्वयंप्रकाशत्व की सिद्धि होती है। स्वयंप्रकाश संवित् नित्य है, क्योंकि इसके अभाव की कल्पना नहीं की जा सकती। संवित् स्वयं अपने अभाव का सूचक नहीं हो सकती। संवित् के अभाव का ज्ञान किसी अन्य वस्तु से भी संभव नहीं है, क्योंकि यह अनन्यगोचर है। स्वयंप्रकाश संवित् के नित्य होने के कारण इसे नाना नहीं माना जा सकता, क्योंकि कोई भी अनुत्पन्न एवं नित्य वस्तु नानाभूत नहीं देखी जाती। भेदादि संवित् के विषय है अतः ये उसके धर्म नहीं हो सकते। संवित् के सभी धर्मों में शून्य होने के कारण इसके आश्रयभूत ज्ञाता की कल्पना नहीं की जा सकती। स्वयंप्रकाश संवित् ही आत्मा है। "मैं जानता हूँ" यहाँ आत्मा में प्रतीत होने वाला ज्ञातृत्व जर्म आत्मा का नहीं, अपितु अहंकार का है। ज्ञातृत्व का अर्थ है ज्ञातक्रिया का कर्तृत्व। क्रिया उत्पत्तिविनाशशील है। अतः क्रिया का आश्रय भी विकारशील होगा। इसलिए ज्ञातृत्व आत्मा का धर्म नहीं हो सकता, अपितु यह विक्रियात्मक अहंकार का ही धर्म है। सुषुप्ति, मूर्छा आदि को अवस्था में अहंप्रत्यय के अभाव में भी आत्मा का अनुभव होता है।

यहाँ विशिष्टाद्वैत के प्रवर्तक रामानुजाचार्य की ओर से यह शंका की गई है कि सुषुप्ति, मूर्छा आदि में अहंप्रत्यय का अभाव नहीं होता क्योंकि सुषुप्तिस्थित पुरुष को "मैं सुप्त से सोया" यह अनुभव हुआ करता है। यह अनुभव ही इस बात में प्रमाण है कि सुषुप्ति दशा में अहंभाव बना रहता है। यदि कहें कि सुषुप्तिस्थित पुरुष का यह अनुभव कि "मैंने अपने को तथा दूसरों को नहीं जाना" इस बात में प्रमाण है कि सुषुप्ति में अहंप्रत्यय का अभाव था तो यह ठीक नहीं, क्योंकि इस अनुभव का सम्बन्ध भी "मैं" के साथ ही है और इस अनुभव में भी "मैं" यह अनुभव बना ही हुआ है।^२

१. संवित्स्वयंप्रकाशस्य सौवर्तकर्मत्वकेवापरोक्षत्वमित्यमादात्मनः कर्मत्वाभावे तदनु-
पपत्तेः । (चित्तुली, पृ० ४४)

२. एवं सुषुप्तिस्थितस्य परामर्शः सुषुप्तमहमवस्थासिद्धिः । अनेन प्रत्यवगतोऽयं तदानी-
मव्यवहारस्यैवात्मनः सुनिश्चयः, ज्ञातृत्वं च जायते । अनुवर्तमानस्य ज्ञातु-
रज्ञानस्य नास्तिद्विगनेनेव "न किञ्चिदहमव्यवहारः" मिति परामर्शेन साधयंस्त-
थिमध्वं देवानामेव प्रियः साधयन् । (श्रीभाष्य, पृ० १०६-८)

उपर्युक्त शंका के समाधान में यह कहा जाता है कि "मैं सुख से सोया" इस अनुभव में "मैं" यह आत्माण है और "सुख से" यह आनन्दोदा है। जागरण के होते ही अहंकार का तादात्म्याध्यास हो जाता है, अतः "मैं" इसका परामर्श होता है। वस्तुतः सुषुप्ति में शुद्ध आत्मा के साक्षोस्वरूप का ही अनुभव होता है, अहंकार का नहीं। सुषुप्तिस्थित पुरुष का यह अनुभव कि "मैंने अपने आपको तथा दूसरे को नहीं जाना" इस बातका स्पष्ट प्रमाण है कि सुषुप्ति में अहंभाव का भान नहीं होता। अतः सुषुप्ति में अहंकार का अभाव मानना उचित है। यहाँ यह शंका ठीक नहीं कि अहंकार के निषेधक अनुभव का सम्बन्ध भी "अहम्" (मैं) से ही है, अतः इस अनुभव से अहम् का निषेध युक्त नहीं; क्योंकि सुषुप्ति में अहंकार का निषेध करने वाले अनुभव का जाग्रत अवस्था में पुनरुत्पन्न अहंकार के साथ सम्बन्ध हो जाता है। सुषुप्ति में लीन हुआ अहंकार जागने पर पुनः उत्पन्न होता है^१ और उत्पन्न हुआ अहंकार स्मरण के विषय आत्मा को सविकल्पक रूप से स्पष्ट व्यवहार के लिये 'मैं' इस उल्लेख से उपलब्धित करता है।^२ आत्मा का स्पष्ट सविकल्पक उल्लेख ही अहंकारवृत्ति का एकमात्र प्रयोजन है।^३ इसीलिये आत्मा का कभी भी अहंकारवृत्ति से अतिरिक्त दूसरी अन्तःकरण की वृत्तियों से व्यवहार नहीं होता है।^४ इस सम्बन्ध में नैष्कर्म्यसिद्धि में सुरेश्वराचार्य का कहना है कि आत्मा के प्रत्यक्स्वरूप होने, अति-सूक्ष्म होने तथा आत्मदृष्टिमात्र द्वारा उसका अनुशीलन होने से अन्य घटपटाद्याकारवृत्तियों को छोड़कर केवल अहंकार वृत्ति से वह उपलब्धित होता है।^५ इस अहंकार की दो अवस्थायें हैं—एक तो आत्मा के साथ व्याप्त रहना और दूसरी विलीन हो जाना। इन दो अवस्थाओं के अतिरिक्त इसकी कोई तीसरी दशा नहीं है।^६ अतएव अहं बुद्धि से ही

१. सुषुप्ती विलीनोऽहंकारः प्रबोधे पुनरुत्पन्नते । (वि० प्र० सं०, पृ० २१०)

२. स चीत्पन्नः परामृश्यमानमात्मानं सविकल्पत्वेन स्पष्टव्यवहाराद्युपलभ्यति ।
(वही)

३. एतदेकप्रयोजनत्वादहंकारवृत्तेः । (वि० प्र० सं०, पृ० २१०)

४. अत एवात्मा कदाचिदपि साम्याभिरुक्तः करणवृत्तिमिर्व्यवह्रियते । (वही)

५. प्रत्यक्त्वादतिमूढ्यत्वादात्मदृष्ट्यनुशीलनात् । अतो वृत्तीविहायान्या ह्यहंवृत्त्यो-
पकथ्यते ॥ (वही)

६. वही ।

आत्मा का सविकल्पक बोध होता है। इसलिये जाग्रत और स्वप्न अवस्थाओं में जब अहंकार आत्मा के स्वरूप से प्रतिभासित होता है। किन्तु सुषुप्ति में अहंकार का अभाव हो जाता है, इसलिये उस समय अहंभाव का भान नहीं होता है। इस प्रकार सुषुप्ति में अहंकार का अभाव सिद्ध हो जाने से अहंकार को स्वप्रकाश आत्मा का स्वरूप नहीं माना जा सकता।^१

सुषुप्ति के समान मोक्षावस्था में भी अहंकार का अस्तित्व नहीं रहता। रामानुजाचार्य का यह तर्क कि यदि मोक्षावस्था में "मैं" का ही अभाव हो जाय तो कौन बुद्धिमान् पुरुष उस अवस्था की कामना करेगा क्योंकि कोई भी अपने विनाश की कामना नहीं कर सकता, युक्ति-युक्त नहीं है; क्योंकि अहंकार के विनाश से आत्मा का विनाश नहीं हो जाता। अहंकार के समान आत्मा उत्पत्ति-विनाशशील नहीं है, अपितु वह नित्य, कूटस्थ एवं अविकारी है। अहंकार के नाश से उस उपाधि का ही नाश होता है जिसके कारण अनन्त एवं अनवच्छिन्न आत्मा सान्त एवं अवच्छिन्न-सा प्रतीत होता है। अहंभाव के नष्ट हो जाने से सान्त जाव अनन्त के साथ मिलकर अनन्तरूप हो जाता है और इस प्रकार अपने पारमार्थिक आनन्दस्वरूपता को प्राप्त होता है। इसलिये अहंकार के नाश से आत्मविनाश की शंका समीचीन नहीं है। मोक्षावस्था की प्राप्ति के लिये अहंकार का नाश आवश्यक है, क्योंकि बन्धन का अभाव ही मोक्ष है और अहंकार ही बन्धन का मूल कारण है। अहंकार के तादात्म्याभ्यास के माध्यम से ही देहेन्द्रियादि अनात्मा का आत्मा पर अध्याग होता है। इसलिये जब तक बन्धन के मूलकारण अहंकार का विनाश नहीं हो जाता तब तक मोक्ष संभव ही नहीं है। अतएव मोक्षावस्था में भी अहंकार के अस्तित्व को स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार सुषुप्ति तथा मोक्ष की अवस्थाओं में अहंकार का विनाश हो जाने से अहंकार को आत्मा नहीं माना जा सकता। यदि आत्मा को अहंप्रत्ययगोचर माना जाय तो देह के समान आत्मा में भी जड़त्व, पराकत्व तथा अनात्मत्व की प्रसक्ति होगी। अतएव अहमर्थ से विरक्षण साक्षी ही प्रत्यगात्मा है। यह स्वयंप्रकाश आत्मा

१. ततो जाग्रत्स्वप्नगोरात्मत्वं प्रतिभासमानोऽवयवमहोऽहंकारः सुषुप्तावभावान्न स्वयंप्रकाशस्वान्नतः स्वरूपमिति धृतिस्मृतिकुशलैरभ्युपेयमिति ।

ही ब्रह्म है ।^१ सभी कालों में अबाधित रहने के कारण प्रत्यगात्मस्वरूप ब्रह्म ही एकमात्र परमार्थ सत् है ।^२ इससे अतिरिक्त समस्त नाम-रूपात्मक प्रपञ्च इस पर ही अध्यस्त होने के कारण अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है ।^३

अब प्रश्न होता है कि अध्यास किसे कहते हैं और आत्मा पर अनात्मा का अध्यास कैसे होता है ? अतः आगे अध्यास के लक्षण तथा उसकी संभावना के प्रश्न पर विचार प्रस्तुत किया जा रहा है ।



१. अयमात्मना ब्रह्म त्वानुभूः । (बृ० उ० २।५।१९)

२. अबाधिता स्वयंप्रकाशतैवास्य सत्ता । (भामती, पृ० २५)

३. स्वयंप्रकाशत्वाद्बाधितमात्मनः सत्त्वं, न दृश्यस्य देहादेः, दृग्दृश्यसंबन्धानि-
निरूपणान् । (वे० कल्पतरु, पृ० २५)

द्वितीय अध्याय

अध्यास

१. अध्यास का लक्षण

शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में अध्यास का लक्षण इस प्रकार किया है “स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः”। “परत्र”—दूसरे स्थान में अर्थात् आरोपणीय वस्तु से भिन्न आरोप के विषय में “पूर्वदृष्ट” आरोपणीय वस्तु का स्मृतिरूप अवभास अध्यास है। अध्यास के इस लक्षण से स्पष्ट है कि अध्यास के लिये एक वस्तु में (जो सत्य है) दूसरी वस्तु का (जो असत्य है, अर्थात् वहाँ अविद्यमान है) आरोप होता है। इस प्रकार अध्यास “सत्तानृत” के “मिथुनीकरण” का परिणाम है। अध्यास के लक्षण में प्रयुक्त “अवभास” पद का अर्थ है अवसन्नभास अथवा अवमत भास अर्थात् ऐसा भास जिसका उत्तरकाल में प्रत्ययान्तर से बाध हो जाए। इस तरह अवभास पद मिथ्याज्ञान या बाधितज्ञान का सूचक है।^१ इसी तरह अध्यास के लक्षण में प्रयुक्त “पूर्वदृष्ट” पद अनृत आरोपणीय वस्तु का उपस्थापक है। अध्यास के लिये पूर्वकालीन वस्तु का दृष्टत्व मात्र उपयोगी है वस्तुसत्त्व नहीं। इसीलिये “पूर्वदृष्ट” इस पद में दृष्ट शब्द का प्रयोग किया गया है।^२ यद्यपि आरोपणीय वस्तु का दर्शन आरोप के लिये आवश्यक है तथापि उसका वर्तमान दर्शन आरोप में उपयोगी नहीं है। इसलिये यहाँ ‘पूर्व’ यह विशेषण दिया गया है।^३ पूर्वदृष्ट वस्तु स्वरूप से सत् होते हुए भी आरोपणीय रूप से अनिर्वाच्य है, इसलिये यह अनृत है।^४ किन्तु मिथ्याज्ञानरूप अध्यास अनृत और सत्य के मिथुनीकरण के बिना संभव नहीं है इसलिये आरोप के विषय का सत्यत्व आवश्यक है। आरोप के विषय के सत्यत्व का प्रतिपादन परत्र इस पद के द्वारा किया गया है।^५ आरोप के विषय के सत्य होने के कारण निरविष्टान अध्यास संभव नहीं है।^६ लक्षण वाक्य में “स्मृतिरूपः”

१. अवसन्नोऽवमतो वा भासः अवभासः ।

प्रत्ययान्तरबाधञ्च अवसादोऽवमानो वा ।

एतावता मिथ्याज्ञानमित्युक्तं भवति ।

(भाष्य, पृ० १८)

२. तस्य च दृष्टत्वगात्रमुपयुज्यते न वस्तुसत्तेति दृष्टग्रहणम् । (वही, पृ० १८)

३. तथापि वर्तमानं दृष्टं दर्शनं न आरोपोपयोगीति पूर्वत्वनम् । (वही)

४. तत्र पूर्वदृष्टं स्वरूपेण नदध्यारोपणीयतयातिर्वाच्यमित्यनृतम् । (वही)

५. आरोपविषयं सत्यमाह—परत्रेति । (वही)

६. तदेवं न क्वचिन्निरविष्टानोऽध्यासः । (पं० पा० पृ० ६८)

इसलिए स्वप्नज्ञान को भी अध्यास रूप माना जाता है। इसी प्रकार “पीत शंख” “तिल मुद्ग” इत्यादि ज्ञान भी अध्यासरूप है। इसी तरह द्विचन्द्र, दिङ्मोह, अन्धतचक्र, गन्धर्वनगर, वंशोरग” इत्यादि भ्रमस्थलों में भी अध्यास का लक्षण सङ्गत होता है, क्योंकि इन सभी स्थलों में “सत्य में असत्य का आरोप” दृष्टिगत होता है।

शंकराचार्य द्वारा प्रतिपादित अध्यास के लक्षण “स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः” में प्रयुक्त “स्मृतिरूपः” पद के असंनिहितविषयत्व का बोधक होने से असत् ख्याति से भिन्न समस्त सत्ख्यातियों अर्थात्, अख्याति, आत्मख्याति, अन्यथाख्याति, तथा सत्ख्याति का निवारण हो जाता है।^१ क्योंकि इन सभी ख्यातियों में आरोपणीय वस्तु को सत् तथा संनिहित माना जाता है। भ्रमविषय रजतादिक तादात्म्य से अथवा तादृम्य से जिसमें रहता है, वही उसका अधिष्ठान होता है।^२ अख्याति तथा अन्यथाख्याति में देशान्तरस्थ वस्तु अधिष्ठान है, आत्मख्याति में ज्ञान, सत्ख्याति में पुरोवर्ती शुक्लादिक अधिष्ठान होता है। इन चारों वादों में तत्तदधिष्ठान समसत्ताक सत् रजतादि की ही ख्याति मानी जाती है। अतएव “स्मृतिरूपः” इस पद के द्वारा असंनिधान के सूचित होने के सभी सत्ख्यातिवादों का निवारण हो जाता है।^३

लक्षणवाक्य में प्रयुक्त “परत्र” इस पद से असत्ख्यातिवाद का निवारण हो जाता है।^४ अवभास पद भी असत्ख्यातिवाद का निवारक है।^५ इस प्रकार शंकराचार्य द्वारा प्रदत्त अध्यास के लक्षण से सत् और

१. एतेन दिङ्मोहान्धतचक्रगन्धर्वनगरवंशोरगादिविभ्रमेष्वपि यथार्थं भवं लक्षणं योजनीयम् । (वही)

२. तत्रार्थसंनिधानेनासत्ख्यातिव्यतिरिक्तान्यायादिसकलसत्ख्यातिनिवारणम् ।

(वे० क० प०, पृ० १९)

३. भ्रमविषयरजतादिकं तादात्म्येन तादृम्येण वा यद्गतं तद् अधिष्ठानम् । (वही)

४. तथा चासत्ख्यात्यन्यथाख्यातिमतयोर्देशान्तरस्थमधिष्ठानम्, आत्मख्यातिमते ज्ञानम्, सत्ख्यातिमते पुरोवर्ति शुक्लादिकम्, अस्मिन् सत्तत्तुष्टयेऽपि सदैव रजतादिकं तत्तदधिष्ठानसमसत्ताकमित्यसंनिधानविशेषणेन चतुर्विधान्येधा सत्ख्यातिर्वार्यते ।

(वे० क० प०, पृ० २०)

५. परत्रेत्यादिपदैरसत्ख्यातिनिरासेन प्रमंथनम् ।

(वे० क०, पृ० १८)

६. अथवा संनिधानेन सत्ख्यातिरिह वारिता ।

अवभासादसत्ख्यातिर्नृशृङ्गे तदवर्जनात् ॥

(वे० क०, पृ० २०)

असत् इन दोनों से भिन्न अनिर्वचनीय क्वालि का समर्थन होता है। क्वालियों के सम्बन्ध में क्योंकि विस्तृत रूप से आगे विचार प्रस्तुत किया जाना है इसलिए यहाँ अधिक विचार करना अनावश्यक है। यहाँ इतना कह देना पर्याप्त है कि अध्यास के उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि अध्यास के लिए सत्त्वानृत का मिथुनीकरण तथा आरोप के अधिष्ठान का अज्ञान आवश्यक है। अब यहाँ यह प्रश्न होता है कि क्या स्वयंप्रकाश चिदात्मा अनात्मा के आरोप का अधिष्ठान बन सकता है और क्या चिदात्मा पर बुद्ध्यादि का अध्यास सम्भव है ?

२. चिदात्मा पर अध्यास की सम्भावना

शारीरकभाष्य के उपोद्घात में शंकराचार्य ने अनात्मा और आत्मा को अन्धकार और प्रकाश के समान अत्यन्त विरुद्धस्वभाव वाला बतलाया है। वे कहते हैं कि अनात्मा युष्मत्प्रत्ययगोचर है जबकि आत्मा अस्मत्प्रत्ययगोचर; अनात्मा विषय एवं जड़ है जबकि आत्मा विषयी एवं चेतन है। इस तरह अनात्मा और आत्मा ये दोनों अन्धकार और प्रकाश के तुल्य अत्यन्त विरुद्धस्वभाव वाले हैं।^१

इस पर शंका होती है कि यदि आत्मा और अनात्मा को परस्पर विरुद्ध माना जाय तो इनमें इतरेतरभाव कैसे माना जा सकता है।^२ इस शंका के सम्बन्ध में पञ्चपादिकाकार कहते हैं कि अन्धकार और प्रकाश के दृष्टान्त से अनात्मा और आत्मा में सहानवस्थानलक्षण विरोध अभिप्रेत नहीं हो सकता, क्योंकि मन्द प्रकाशवाले गुह में रूप का दर्शन अस्पष्ट रूप से तथा अन्यत्र स्पष्टरूप से होता है।^३ इससे सूचित होता है कि मन्दप्रकाशवाले घर में अन्धकार की भी कुछ स्थिति रहती है।^४ इसी प्रकार छाया में भी तारतम्यरूप से उपलब्धमान उष्णता वहाँ आतप के भी अवस्थान का सूचक है।^५ अतएव अन्धकार और प्रकाश

१. युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोरन्तगः प्रकाशविरुद्धस्वभावयोः ।

(ब० सू० भा० पा० १।१।१)

२. इतरेतरभावानुपपत्तिः । (वही)

३. यदि तावत् सहानवस्थानलक्षणे विरोधः ततः प्रकाशभावे तमसो भावानुपपत्तिः । दृश्यते हि मन्दप्रदीपे वेश्मनि अस्पष्टं रूपदर्शनं इतरत्र च स्पष्टम् ।

(पं० पा०, पृ० ११)

४. तेन जायते मन्दप्रदीपे वेश्मनि तमसोर्गोप ईष्यन्नुत्तिः । (पं० पा० पृ० २०)

५. तथा छायायामपि औष्ण्यं तारतम्येन उपलब्धमानं आतपस्यापि तत्र अवस्थानं सूचयति । (वही)

का दृष्टान्त अनात्मा और आत्मा में सहानवस्थानलक्षणविरोध का सूचक नहीं माना जा सकता, अपितु यह इनके परस्परानात्मतालक्षण-विरोध का ही सूचक माना जा सकता है।^१ आत्मा और अनात्मा परस्पर विरुद्धस्वभाव वाले हैं, अतः इनका इतरेतरभाव या तादात्म्य सम्भव नहीं है। आत्मा द्रष्टा है और अनात्मा दृश्य है। आत्मा चैतन है और अनात्मा जड़ है। ऐसी अवस्था में इनके परस्पर तादात्म्य को किस प्रकार माना जा सकता है। क्या द्रष्टा का दृश्य के साथ तादात्म्य माना जाय, या दृश्य का द्रष्टा के साथ तादात्म्य माना जाय। यदि प्रथम पक्ष मानें तो प्रश्न होगा कि यह तादात्म्य स्वाभाविक है, या आगन्तुक ? यह तादात्म्य स्वाभाविक तो हो नहीं सकता, क्योंकि आत्मा विदेकरस है, अतः उसमें दृश्यत्वांश रह ही नहीं सकता।^२ और यदि तादात्म्य को आगन्तुक मानें, तो प्रश्न होता है कि क्या द्रष्टा स्वतः दृश्यकार में परिणत होता है, या किसी हेतु के बल से ? ये दोनों ही पक्ष ठीक नहीं हैं, क्योंकि द्रष्टा निरञ्जन, निरवयव एवं अपरिणामी है।^३ अतः उसका स्वतः या किसी दूसरे कारण से दृश्यकार में परिणाम नहीं हो सकता; जैसे कि निरवयव आकाश का किसी भी प्रकार सावयवत्वरूप से परिणाम नहीं होता।^४ दृश्य का द्रष्टा के साथ तादात्म्य है अर्थात् दृश्य द्रष्टा के आकार में परिणत होता है, यह दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस पक्ष में दृश्य का द्रष्टा के आकार में परिणत होना यदि स्वाभाविक है, तो द्रष्टा दृश्य दोनों के समान हो जाने से उसका दृश्यत्व ही नष्ट हो जायगा।^५ यदि परिणाम को आगन्तुक मानें तो प्रश्न होता है कि क्या स्वयं ही दृश्य द्रष्टा के आकार में परिणत हो जाता है या अपने में आत्मचैतन्य का संक्रमण कराता है। प्रथम पक्ष ठीक नहीं, क्योंकि जड़ का परिणामरूप कार्य चैतन्यात्मक नहीं हो सकता, जैसे कि

१. परस्परानात्मतालक्षणो विरोधः । (वही)

२. स्वतःस्वावत् विधियिणः विदेकरसत्वात् न मुष्मादंशसंभवः ।

(पं० पा०, पृ० २१)

३. अपरिणामित्वात् निरञ्जनत्वान्न न परतः । (वही)

४. न हि निरवयवमाकाशं स्वतो वा कारणान्तराद्वा सावयवाकारेण परिणममानं दृष्टम् । (पं० पा० वि०, पृ० ३८)

५. विषयस्यापि न स्वतः कर्त्ताभावः, समत्वात् विषयत्वहानेः । (पं० पा० पृ० २१)

जड़ मिट्टी का कार्य घट चेतन्यरूप नहीं होता ।^१ दृश्य चेतन्य को ही अपने में संक्रान्त कर अपना भोग बना लेता है, यह द्वितीय पक्ष भी संगत नहीं है, क्योंकि सर्वत्र व्यापक चेतन्य का स्थलविशेष में संक्रमण भी नहीं हो सकता ।^२ इस प्रकार आत्मा और अनात्मा का परस्पर तादात्म्य किसी भी प्रकार से सम्भव नहीं है ।

इस पर यह कहा जा सकता है कि आत्मा और अनात्मा रूप धर्मियों का परस्पर तादात्म्याध्यास भले ही सम्भव न हो, परन्तु आत्मा के धर्मों का अनात्मा में अध्यास क्यों नहीं हो सकता है ? यदि कहो कि आत्मा तो चिदेकरस है, अतः उसमें कोई धर्म ही नहीं रह सकता है, इसलिये उसके धर्मों का अध्यास नहीं हो सकता है, तो यह भी युक्त नहीं है; क्योंकि आत्मा में आनन्द, विषयानुभव, नित्यत्व आदि धर्म विद्यमान हैं ।^३ यद्यपि ये पूर्वोक्त आनन्द आदि आत्मा के स्वरूपभूत हैं, धर्म नहीं हैं; तथापि अन्तःकरण की वृत्तिरूप की उपाधि के होने पर अनेक-से भासते हैं, अतः उनमें आत्मधर्मत्व का उपचार से व्यवहार होता है ।^४ इस पर यदि शंका हो कि धर्मों के अध्यास के बिना धर्मों का स्वतन्त्ररूप से अध्यास नहीं हो सकता है, तो यह भी युक्त नहीं है; क्योंकि जपाकुसुम को सन्निधि होने पर स्फटिक रक्त है इत्यादि अध्यासस्थल में धर्मों का अध्यास न होने पर भी (जपाकुसुम और स्फटिक के परस्पर तादात्म्याध्यास न होने पर भी) केवल धर्म का अध्यास देखा जाता ।^५ अतः आत्मा और अनात्मरूप धर्मियों के परस्पर तादात्म्याध्यास न होने पर भी उनके धर्मों का अध्यास सम्भव है ।

इस सम्बन्ध में पूर्वपक्ष की ओर से यह कहा जाता है कि धर्मों के अध्यास के बिना स्वतन्त्ररूप से धर्मों का अध्यास नहीं हो सकता । स्फटिक रक्त है, इत्यादि स्थल में भी स्फटिक में प्रतिबिम्बित जपाकुसुम

१. जड़जन्मस्य कार्यस्य चिद्रूपत्वान्भवत् । न हि जडाया मूढः परिणामो कटः चिद्रूपः कृष्टः (वि० प्र० सं०, पृ० ३८)

२. न परतः, चित्तः अग्रतिमंक्रमत्वात् । (पं० पा० पृ० ३१)

३. न च चिदेकरसस्यात्मनो धर्मसिंभवः । आनन्दविषयानुभवनित्यत्वादीनां सत्त्वात् । (वि० प्र० सं०, पृ० ३९)

४. यद्यपि एते स्वरूपभूता एवात्मनः, तथाप्यन्तःकरणवृत्त्याधी नामैवावभासन्ति इति तेषां धर्मत्वमुपधर्यते । (वही)

५. जपाकुसुमसंनिधी लोहितः स्फटिक इत्यादी धर्ममात्राध्यासदर्शनान् । (वही)

की रक्षिमा का ही अध्यास होता है, स्वतन्त्ररूप से नहीं।^१ अतः धर्मों के अध्यास के बिना धर्मों का अध्यास सम्भव नहीं है। धर्म और धर्मों-रूप अर्थों के अध्यास के निराकरण से तन्निवन्धन ज्ञानाध्यास का भी निराकरण हो जाता है। अतएव अध्यास का किसी भी युक्ति से समर्थन सम्भव नहीं है।

अध्यास के विरुद्ध पूर्वपक्ष द्वारा उठायी गयी उपवृक्त शंका का समाधान करते हुए विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य कहते हैं कि अध्यास के निषेध का क्या अभिप्राय है? युक्तिविरोध के कारण अध्यास को नहीं मानना चाहिए—यह अभिप्राय है या यह कि अध्यास कोई वस्तु ही नहीं है? इनमें से यदि पहले पक्ष को माना जाय तो अनिर्वचनीयवादी वेदान्तमत से इसका कोई विरोध नहीं है क्योंकि वहाँ भी अध्यास को अनिर्वचनीय तथा अयुक्तियुक्त ही माना जाता है। आत्मा और अनात्मा के परस्पर तादात्म्याध्यास के युक्तिविरुद्ध होने के कारण ही इसे अनिर्वचनीय स्वीकार करते हैं।

अब यदि दूसरे पक्ष को मानकर यह कहें कि अध्यासनामक कोई वस्तु ही नहीं है, तो यह युक्त नहीं क्योंकि आत्मा के निर्गुण और निरवयव होने से अध्यास की सामग्री न होने पर भी “पीला शंस” इस निरुपाधिक भ्रम के समान आत्मा पर अध्यास सम्भव है।^२ सोपाधिक भ्रम में ही सादृश्यादि धर्म की अपेक्षा होती है, निरुपाधिक भ्रम में नहीं। अतः चैतन्यैकरस आत्मा के निर्धर्मक होने पर भी उस पर अध्यास सम्भव है। इस पर यदि कहें कि “पीला शंस” इस भ्रम में नेत्रगत काच, कामला आदि दोषरूप सामग्री उपस्थित है, तो प्रकृत आत्मा और अनात्मा के अध्यास में भी अविद्यासामग्री विद्यमान है।^३

विवरणप्रमेयसंग्रह में अध्यास की सिद्धि के लिए प्रत्यक्ष, अनुमान, अर्थापत्ति तथा आगम प्रमाण भी उपस्थित किया गया है। अध्यास की सिद्धि में प्रत्यक्ष प्रमाण देते हुए विद्यारण्य कहते हैं कि सारा संसार “मैं

१. स्फटिकेऽपि प्रतिबिम्बितकषातुमुमाभितुमेव लीहिर्यं प्रतीयते न तु स्वातन्त्र्येण ।
(पं० पा० वि०, पृ० ३९)

२. विरुद्धयते ह्यात्मनात्माध्यासो पुत्तिभिरित्येकानिर्वाच्यत्वमंगीक्रियते ।
(पं० पा० वि०, पृ० ४०)

३. सादृश्यमन्तरेणैव “पीतः शंस” इति निरुपाधिकभ्रमवर्जितान् ।
(वही, पृ० ४२)

४. अस्त्येव तद्धि अनाप्यविद्यात्मा सामग्री । (वही)

मनुष्य हूँ, मैं देव हूँ, मैं पशु हूँ" इस प्रकार आत्मि में विविध शरीर, इन्द्रिय आदि संघात में विद्रुप आत्मा को अभेद का अभ्यास करके ही प्रमाता, प्रमेय आदि का व्यवहार करता है। जब तक देहेन्द्रियादि संघात में "अहम्" "मम" इत्यादि अभिमान नहीं होता, तबतक प्रमाण, प्रमेय, प्रमातृत्व आदि कोई भी व्यवहार नहीं हो सकता, अन्यथा सुषुप्तिकाल में भी जागरण और स्वप्न के समान प्रमातृत्व आदि का व्यवहार होना चाहिए। इस प्रकार शरीरेन्द्रियादि में विद्रुप आत्मा का अभ्यास प्रत्यक्ष-सिद्ध है। यहाँ यह संका ठीक करो कि "मैं मनुष्य हूँ, यह शरीरादि मेरा है" इत्यादि व्यवहार में अहम् आदि इन्द्रियाँ प्रमाणकोटि में नहीं आती इसलिए इसे प्रत्यक्षसिद्ध कैसे माना जाय; क्योंकि बाह्य वस्तु के प्रत्यक्ष-में ही इन्द्रिय संघात अपेक्षित है आत्मप्रत्यक्ष में नहीं। अतः साक्षी से भास्व होने के कारण उक्त व्यवहार को साक्षी द्वारा प्रत्यक्ष मानने में कोई बाधा नहीं है।^१

प्रत्यक्ष की तरह अनुमान भी अभ्यास की सिद्धि में प्रमाण है। विमत अर्थात् विराट्देवस्य देवदत्त की जाग्रत और स्वप्न अवस्था उसी देवदत्त के "मैं मनुष्य हूँ" इत्यादि अभ्यास द्वारा ही प्रमातृत्व आदि व्यवहार से युक्त है, सुषुप्ति अवस्था में चिन्त अवस्था होने से, जो ऐसा नहीं है, वह ऐसा नहीं है, जैसे उसी देवदत्त का सुषुप्तिनमय।^२

अर्वाणाम् भी अभ्यास में प्रमाण है। प्रमातृत्व आदि व्यवहार देहादि के साथ तादात्म्य-अभ्यास के बिना नहीं हो सकते^३; क्योंकि सुषुप्ति आदि अवस्थाओं में मनुष्य में उक्त अभ्यास न होने से पूर्वोक्त प्रमातृत्व आदि का व्यवहार नहीं देखा जाता है। अतः प्रमातृत्व आदि व्यवहार की उपपत्ति के लिए कूटस्थ निधिकार आत्मा का देहादि के साथ अभ्यास मानना ही होगा।

१. सभी को "मनुजोऽहं देवोऽहं पशुरहम्" इति अतिविशिष्टशरीरेन्द्रियादि-संघाते चिद्रूपस्य स्वस्य तादात्म्याप्यमात्मन्यैव व्यवहारं प्रमातृप्रमेयादिकर्मं कुरुत इति प्रत्यक्षमेवम् । (वि० प्र० सं०, पृ० २९७)

२. अित्यं शक्तिप्रपञ्चं संभविव्यति । (वही)

३. विमतो देवदत्तस्य जाग्रतस्वप्नकालौ तस्यैवाहं मनुष्यः इत्यादिअभ्यासपुरःसरप्रमातृ-त्वादिव्यवहारवन्तो, तस्यैव सुषुप्त्यादिकास्तादन्वकाद्वत्त्वात्, मन्तैव तन्मेषम्, यथा तस्यैव सुषुप्त्यादिकाल इति । (वही)

४. अर्वाणामितरपि प्रमातृत्वादिव्यवहारी देहादितादात्म्याभ्यासं बिना नोपपद्यते ।
(वि० प्र० सं०, पृ० २८९)

“ब्राह्मणी यजेत” (ब्राह्मण यज्ञ करे) इत्यादि श्रुति भी अध्यास में प्रमाण है ।^१ अन्यथा ब्राह्मणपद जो ब्राह्मणत्वजातिविशिष्ट का यज्ञ में अधिकार दिखलाता है, वह निर्धर्मक आत्मा में अध्यास के बिना उपपन्न नहीं होगा ।

इस प्रकार विवरणप्रमेयसंग्रहकार विचारण्य ने प्रमातृत्व आदि व्यवहार के उपपादक अध्यास को प्रत्यक्ष, अनुमान, अर्थापत्ति तथा आगम प्रमाण से सिद्ध किया है ।

स्वरूपप्रकाश प्रत्यगात्मा के अध्यास की सम्भावना पर विचार करते हुए भामतीकार वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि जो पराधीनप्रकाश और अंशवाला है, वह सामान्य अंश के गृहीत और कारणदोषवश विशेषांक के गृहीत न होने से अन्यथा प्रकाशित होता है । किन्तु प्रत्यगात्मा तो अपराधीनप्रकाश होने से अपने ज्ञान के लिए अन्य कारणों की अपेक्षा नहीं रखता जिससे कि उसमें तदाश्रित दोषों से दूषित होने की सम्भावना हो । वह अंशवान् भी नहीं है, जिससे कि उसका कुछ अंश गृहीत हो और कुछ अगृहीत ।^२ इसलिए आत्मा के स्वरूपप्रकाशपक्ष में अध्यास अनुपपन्न है । यदि आत्मको सर्वदा अप्रकाशित माना जाय तो भी उसके पुरोऽवस्थितत्व एवं अपरोक्षत्व के अभाव से अध्यास संभव नहीं है ।^३ इस कारण प्रत्यगात्मा के अत्यन्त गृहीत होने पर अथवा अत्यन्त अगृहीत होने पर दोनों ही अवस्थाओं में अध्यास नहीं हो सकता ।^४ चिदात्मा विषयी होने के कारण अस्मत्प्रत्यय का विषय नहीं हो सकता । यदि चिदात्मा को विषय माना जाय तो विषयी कोई दूसरा होगा और जो विषयी है वही चिदात्मा है । विषय को विषयी से भिन्न युष्मत्प्रत्ययगोचर माना जाता है । इस कारण अनात्म का प्रसंग होने से तथा अनवस्था के परिहार के लिए आत्मा को युष्मत्प्रत्ययापेक्ष एवं अविषय मानना उचित है । अतः चिदात्मा पर अध्यास नहीं हो सकता ।^५

१. आगमस्तु “ब्राह्मणी यजेत” इत्यादिरवगन्तव्यः (वही)

२. प्रत्यगात्मा त्वपराधीनप्रकाशतया न स्वज्ञाने कारणान्यपेक्षते, येन तदाश्रयैर्दोषैर्दूष्येत । न नांशवान्, येन तद्विषयकान्शो गृह्येत कश्चित्तु गृह्येत ।

(भामती, पृ० ३७)

३. सदातनेऽव्यप्रकाशे पुरोऽवस्थितत्वस्यापरोक्षत्वस्याभावाच्चाध्यासः । (वही)

४. तस्मादत्यन्तग्रहेऽत्यन्ताग्रहे च नाध्यासः । (वही)

५. विषयत्वं हि चिदात्मनोऽन्यो विषयी भवेत् । तथा च वो विषयी स एव

उपर्युक्त शंका के समाधान में वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि यद्यपि प्रत्यगात्मा स्वयंप्रकाश होने के कारण वस्तुतः आरोप का अविषय तथा अनंश है^१, तथापि अनिर्वचनीय अनादि अविद्या से परिकल्पित बुद्धि, मन सूक्ष्मशरीर, स्थूलशरीर, इन्द्रिय आदि के अवच्छेद से वस्तुतः अनवच्छिन्न होता हुआ भी अवच्छिन्न सा, अभिन्न होता हुआ भी भिन्न-सा, अकर्त्ता होता हुआ भी कर्त्ता-सा, अभोक्ता होता हुआ भी भोक्ता-सा, अविषय होता हुआ भी अस्मत्प्रयय का विषय-सा जीव-भावापन्न रूप से अवभासित होता है,^२ जैसे घट, मणिक, मल्लिका, आदि अवच्छेदकों के भेद से अनच्छिन्न आकाश अवच्छिन्न-सा तथा अनेकधर्मयुक्त-सा अवभासित होता है। चिदेकरस आत्मा के चिदंश के गृहीत हो जाने पर कुछ भी अगृहीत नहीं रहता है। आनन्द, नित्यत्व, विभुत्व इत्यादि धर्म इसके चिद्रूप से वस्तुतः भिन्न नहीं हैं, जिससे कि उसके गृहीत हो जाने पर इनका ग्रहण न हो सके। वस्तुतः ये गृहीत हो जाने पर भी कल्पित भेद के कारण अविवेचित एवं अगृहीत-से अवभासित होते हैं।^३ इस पर यह शङ्का होती है कि यदि चिदेकरस आत्मा के स्वरूप का ग्रहण हो गया तो बुद्ध्यादि से उसके भेद का ग्रहण भी हो जाना चाहिए और ऐसी स्थिति में आत्मा पर बुद्ध्यादि का अध्यास नहीं होना चाहिए।

इस शङ्का का समाधान करते हुए भामतीकार कहते हैं कि आत्मा का बुद्ध्यादि से भेद तात्त्विक नहीं है, जिससे कि आत्मा के ग्रहण से उस भेद का भी ग्रहण हो सके।^४ बुद्ध्यादि अनिर्वाच्य हैं, अतः उसका आत्मा

चिदात्मा । विषयस्तु ततोऽन्यो युष्मत्प्रत्ययगोचरोऽभ्युपेयः । तस्मादनात्म-
त्वप्रसङ्गादनवस्थापरिहाराय युष्मत्प्रत्ययापेक्षितत्वम्, अत एवाविषयत्वमात्मनो
वक्तव्यम्, तथा च नाध्यासः ।

(भामती, पृ० ३७-३८)

१. सत्यं प्रत्यगात्मा स्वयंप्रकाशत्वादविषयोऽनंशश्च । (भामती, पृ० ३८)

२. अनवच्छिन्नोऽपि वस्तुतोऽवच्छिन्न इव, अभिन्नोऽपि भिन्न इव, अकर्त्तापि कर्त्तेव, अभोक्तापि भोक्तेव, अविषयोऽपि अस्मत्प्रत्ययविषय इव जीवभाव-
मापन्नोऽवभासते । (भामती, पृ० ३८)

३. गृहीता एव तु कल्पितेन भेदेनाविवेचिता इत्यगृहीता इवाभान्ति । (वही)

४. न चात्मनो बुद्ध्यादिन्यो भेदस्तात्त्विका, येन चिदात्मनि गृह्यमाणे सोऽपि
गृहीतो भवेत् ।

(भामती, पृ० ३८)

से भेद भी अनिवर्तनीय है, तात्त्विक नहीं। इस तरह आत्मा के बुद्ध्यादि से भेद के गृहीत न होने के कारण बुद्ध्यादि का आत्मा पर आरोप होता है। बुद्ध्यादि के आरोप के कारण स्वयंप्रकाश प्रत्यगात्मा जीवभावापन्न होता है। इस प्रकार जीव के अनिदम् (चेतन्य) और इदम् (बुद्ध्यादि) उभायात्मक होने से उसकी अस्मत्प्रत्ययविषयता उपपन्न है।^१ चिदात्मा अहं प्रत्यय म कत्ता भाक्ता रूप से अवभासित होता है। उदासीन आत्मा में क्रियाशक्ति अथवा भोगशक्ति सम्भव नहीं है। जिस कार्य-कारणसंघात रूप बुद्ध्यादि में क्रियाशक्ति अथवा भोगशक्ति है, उसमें चेतन्य नहीं है। अतएव चिदात्मा ही कार्यकारणसंघातरूप बुद्ध्यादि से ग्रथित होकर क्रियाशक्ति और भोगशक्ति का प्राप्त करके स्वयंप्रकाश होते हुए भी बुद्ध्यादि विषय के विच्छुरण से कथंचित् अस्मत्प्रत्यय का विषय बनकर अहंकाररूपद जीव कहलाता है।^२ इस प्रकार जीव यद्यपि स्वयंप्रकाश चिदात्मरूप होने से अस्मत्प्रत्यय का अविषय है, तथापि औपाधिकरूप से विषय बनता है।^३

चिदात्मा के स्वप्रकाश होने से उस पर बुद्ध्यादि का आरोप कैसे हो सकता है, यह शङ्का भी ठीक नहीं, क्योंकि स्वप्रकाश होने पर भी पूर्व-पूर्व अभ्यास के कारण उसके स्वरूप का प्रकाश न होने से बुद्ध्यादि का आरोप होता है।^४ किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि चिदात्मा सर्वथा अगृहीत एवं अप्रकाशित हो रहता है, क्योंकि ऐसा होने पर वह आरोप का अधिष्ठान नहीं बन सकेगा। आरोप के लिए आरोप के अधिष्ठान का प्रकाशन आवश्यक है। अपरोक्षभ्रम का अधिष्ठान होने के लिए आत्मा का अपरोक्षत्व आवश्यक है, अन्यथा अध्यात्मयोगि-प्रथन के अभाव से उस पर अभ्यास नहीं हो सकेगा।^५ इस सम्बन्ध में भामतीकार का कथन है कि चिदात्मा का अपरोक्षत्व अवश्य ही स्वोकार

१. तस्य चानिर्वचनीयमात्मनोऽस्मत्प्रत्ययविषयत्वरूपपदगतं । (भामती, पृ० २९)

२. स्वयंप्रकाशोऽपि बुद्ध्यादिविषयविच्छुरणान् कथंचिदस्मत्प्रत्ययविषयोऽहंकारास्पद जीव इति..... आत्मायते । (भामती, पृ० ३९)

३. जीवो हि चिदात्मतया स्वयंप्रकाशतया विषयोऽप्यौपाधिकेन रूपेण विषयः (वही)

४. पूर्वपूर्वाभ्यासतद्वाशनादिष्वर्थाह्वयस्योत्तरोत्तराभ्यासविषयत्वाविरोधात् ।

(वही)

५. तया च सर्वज्ञाऽव्यमाने प्रत्यशास्त्रेण कुतोऽभ्यासः ।

(वही)

करना होगा क्योंकि यदि वही अप्रखित हो तो किसी वस्तु का प्रधान नहीं हो सकेगा और इस प्रकार जगदान्ध का प्रसंग होगा ।^१ श्रुति भी कहती है कि उसके (चिदात्मा के) प्रकाश से ही सब प्रकाशित होता है । अतएव चिदात्मा के वास्तविक स्वरूप के पूर्णतया गृहीत न होने पर भी उसे सर्वथा अगृहीत एवं अप्रकाशित नहीं माना जा सकता । अतः आत्मा के किञ्चित् गृहीत और किञ्चित् अगृहीत होने के कारण ही उस पर बुद्ध्यादि अनात्मतत्त्व का अभ्यास सम्भव होता है । अभ्यास के लिए वस्तु का किञ्चित् ग्रहण और किञ्चित् अग्रहण आवश्यक है । क्योंकि यदि उसका पूर्णरूपेण ग्रहण हो जाय या पूर्णतया अग्रहण हो तो दोनों ही अवस्थाओं में अभ्यास सम्भव नहीं है ।^२ अभ्यास सत्यानृत के मिथुनीकरण का परिणाम है ।^३ यह सत्यानृत का मिथुनीकरण तभी सम्भव है जबकि वस्तु का न तो पूर्णतया ग्रहण हो हो और न ही पूर्णतया अग्रहण । चिदात्मा के वास्तविक स्वरूप का न तो पूर्णतया ग्रहण ही होता है । और न पूर्णतया अग्रहण । इसीलिए इस पर बुद्ध्यादि का आरोप सम्भव होता है । इस प्रकार भामतीकार वाचस्पतिमिश्र ने स्वयंप्रकाश चिदात्मा पर अनात्म बुद्ध्यादि के अभ्यास को सम्भव सिद्ध किया है ।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि चिदात्मा यदि स्वयंप्रकाश है तो उसके वास्तविक स्वरूप का पूर्णतया प्रकाशन क्यों नहीं होने पाता ? इसका कारण अनादि भावरूप अविद्या को माना गया है । अतएव आगे प्रसंग-प्राप्त अविद्या के स्वरूप के सम्बन्ध में विस्तृत रूप से विचार प्रस्तुत किया जा रहा है ।



१. अवश्यं चिदात्माऽपरोक्षोऽवगन्तव्यः तदप्रभायां सर्वस्याप्रयत्नेन जगदान्धप्रस-
गात् ।

(भामती, पृ० ३९)

२. अतन्तग्रहेऽन्यन्ताग्रहे च नाध्यासः ।

(भामती, पृ० ३७)

३. सत्यानृते मिथुनीकरणम् ।

तृतीय अध्याय

अविद्या

१. अविद्या तथा माया

माया शब्द का प्रयोग अत्यन्त प्राचीनकाल से होता चला आया है। विश्व की सर्वप्राचीन पुस्तक ऋग्वेद में भी माया शब्द का प्रयोग बहुलः उपलब्ध होता है।^१ यहाँ यह शब्द देवों की अलौकिक शक्ति एवं आश्चर्यजनक कुशलता के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। माया शब्द में रहस्य का भी संकेत है, जिसका पूर्ण विकास अथर्ववेद में हुआ है। यहाँ इस शब्द का प्रयोग इन्द्रजाल के अर्थ में किया गया है।^२ बृहदारण्यक, प्रश्न उपनिषद् तथा भगवद्गीता में माया शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।^३ प्राचीन बौद्ध साहित्य में इस शब्द का प्रयोग छद्म या छद्मपूर्ण व्यवहार के अर्थ में किया गया है। लंकावतारसूत्र में इस शब्द का प्रयोग भ्रम के अर्थ में किया है। लंकावतारसूत्र में इस शब्द का प्रयोग भ्रम के अर्थ में हुआ है। नागार्जुन ने इसके लिए संवृत्ति शब्द का प्रयोग किया है।^४ धर्मकीर्ति ने संवृत्ति शब्द का प्रयोग अज्ञान के अर्थ में माना है।^५ गौड़पाद ने संवृत्ति के विचार को नागार्जुन से ग्रहण किया और इसके आधार पर हिन्दुविचारधारा में एक नवीन संप्रदाय का प्रवर्तन किया जो आगे चलकर "मायावाद" के नाम से विख्यात हुआ। उन्होंने यह प्रतिपादित किया कि संसार वास्तविक दृष्टि

१. इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते । (ऋग्वेद, ६।४७।१८)

यहाँ माया बहुरूप प्रयोजम् । (अ० ५।८५।५) तथा ऋग्वेद ३।३८।७;
१।८३।३; १।१५५।४; १०।५४।२ ।

२. अया ह त्वं मायया बाबुधानम् । (अथर्ववेद, २०।३५।६)

३. तेषामसौ विरजो ब्रह्मलोको न वेत्ति ब्रह्ममनुवं न माया । (प्रश्न, १।१६);
इत्येतः सर्वभूतानां माययन् सर्वभूतानि सन्धारुणानि मायया ॥

(भ० गी० १८।६१)

४. द्वे राज्ये समुत्पन्नित्य बुद्ध्या भवेद्विज्ञाना । लोकसंवृत्तिसर्गं च सत्यं च
परमार्थतः ॥ (माध्यमिककारिका, २४।८)

५. अज्ञानं हि समन्तात् सर्वव्यापितत्वावच्छेदनात् संवृत्तिरित्युच्यते ।

(माध्यमिककारिकावृत्ति, पृ० ४९२)

से सत् नहीं, अपितु मायिक है। आत्मा द्रष्टा तथा दृश्य दोनों ही है। यह नामरूपात्मक प्रपञ्च माया के द्वारा आत्मा पर आरोपित होता है। अतएव केवल आत्मा ही सत्य है एवं सम्पूर्ण द्वैधभ्रममात्र है।^१

शङ्कराचार्य ने गौड़पाद के मायावाद को अपने भाष्यग्रन्थों में पूर्ण-रूप से विकसित एवं पल्लवित किया। उन्होंने माया तथा अविद्या में स्पष्टरूप से भेद नहीं किया है।^२ माया एवं अविद्या के लिए उन्होंने तम, मोह, अव्याकृत, अव्यक्त, अप्रतिबोध आदि पदों का भी प्रयोग किया है^३ तथा इसे अनादि एवं अनिर्वचनीय माना है। सत् और असत् इन दोनों से भिन्न अविद्या के अनिर्वचनीयत्व के प्रतिपादन के लिए ही इसे "माया" यह संज्ञा दी गयी है।

पञ्चपादिकाकार पद्मपाद ने भी माया और अविद्या इन पदों को समानार्थक माना है। उन्होंने इसके लिए प्रकृति, अव्याकृत, अग्रहण, अव्यक्त, तम, कारण, लय, शक्ति, महासुप्ति, निद्रा, अक्षर तथा आकाश शब्द का भी प्रयोग किया है।^४

सुरेश्वराचार्य ने भी अविद्या तथा माया में कोई अन्तर नहीं माना है। उन्होंने माया तथा अविद्या के अभेद का स्पष्टरूप से प्रतिपादन

१. गौड़पादकारिका, २।१९

२. Indian Philosophy Vol. II. P. 589, S. Radhakrishnan.

३. अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देशा परमेश्वराश्रया मायामयी महासुप्तिः यस्यां स्वरूपप्रतिबोधरहिताः शेरते तंसारिणो जीवाः ।

(ब्र० सू०, शां० भा० १।४।२)

अक्षरमव्याकृतं नामरूपबीजशक्तिरूपं भूतसूक्ष्ममीश्वराश्रयं तस्यैवा-
पाधिभूतं सर्वस्माद् विकारात् परो यो विकारस्तस्मात् परतः परम् इति
भेदेन व्यपदेशात्परमात्मानमिव विवक्षितं दर्शयति । (ब्र०, १।२।२२)

मोहस्तु विचरीतप्रत्ययप्रभबोधविवेकी भ्रमः, स चाविद्या सर्वस्थानर्थस्य
प्रसवबीजम् । (ब्र० उ० भा० ३।५।१)

विज्ञानधातुरविद्या मायया मायाविवदनेकधा विभाव्यते ।

(ब्र० सू०, शां० भा०, १।३।१९)

४. येयं श्रुतिस्मृतिइतिहासपुराणेषु नामरूपमव्याकृतमविद्यामाया प्रकृतिः अग्रह-
णम् अव्यक्तं तमः कारणं लयः शक्तिः महासुप्तिः निद्रा अक्षरम् आकाश
इति च तत्र सप्त बहुधा गीयते । (पं० पा०, पृ० ९८)

किया है।^१ बृहदारण्यकभाष्यवातिक में सुरेश्वराचार्य ने जैसे स्वात्मा-विद्या के कारण ब्रह्म को जगत् का स्रष्टा बताया है, वैसे ही स्वात्ममाया के कारण जगत् का स्रष्टा माना है।^२ उन्होंने जगत्का-रणत्वप्रयोजक तत्त्व के लिए केवल माया और अविद्या शब्द का ही प्रयोग नहीं किया, अपितु इसके लिए पद्मपादाचार्य के समान मोह, तम, ध्यान, असम्बोध, अनबबोध इत्यादि शब्दों का प्रयोग भी अपने बृहदा-रण्यकभाष्यवातिक में स्थान-स्थान पर किया है।

इसी प्रकार विवरणकार प्रकाशात्मयति ने भी माया और अविद्या में अभेद माना है। वे कहते हैं कि "उस परमेश्वर के ध्यान से विश्व-माया का निवृत्ति हो जाती है" इत्यादि श्रुति में "सम्यग्ज्ञाननियत्यं अविद्या" के लिए माया शब्द का प्रयोग किया गया है। भाष्यकार ने भी अपने भाष्यग्रन्थों में स्थान-स्थान पर "अविद्या माया" "अविद्यात्मिका मायाशक्ति" इत्यादि अविद्या और माया के अभेद सूचक प्रयोग किये हैं।^३ ब्रह्म से जगत् के आविर्भाव के प्रश्न पर विचार करते हुए विवरणकार ने माया और अविद्या इन शब्दों का प्रयोग पर्यायवाचक शब्दों के रूप में किया है।^४

इसी तरह भामतीकार वाचस्पतिमिश्र ने अविद्या और माया इन शब्दों को समानार्थक स्वीकार किया है। अनुमानिकाधिकरण में उन्होंने इन शब्दों का प्रयोग पर्यायवाची शब्दों के रूप में किया है। वे कहते कि कि मायादि शब्दवाच्य ब्रह्म को इस अविद्याशक्ति का तत्त्व या अन्यत्त्व रूप से निर्वचन नहीं किया जा सकता है।^५

१. स्वतस्त्वविद्याभेदोऽपि मतामपि न विद्यते।

(बृ० उ० भा० वा, ४।३।१२४४ तथा ४।४।५९९)

२. स्वात्माविद्या—(बृ० उ० भा० वा०, ३।९।१६०);

स्वात्ममाया (बृ० उ० भा० वा०, ४।३।९१९; ९४४; ९८१)

३. "तस्याभिध्यानाद्विश्वमायानिवृत्तिः"

"इत्यादिश्रुतौ सम्यग्ज्ञाननिवर्त्याविद्यायां मायाशब्दप्रयोगात्।" भाष्यकारेण

च "अविद्या माया" "अविद्यात्मिका मायाशक्तिः" इति तत्र तत्र निर्देशात्।

(पं० पा० बि०, पृ० १७२-७३)

४. तस्मात् ब्रह्मैव स्वमायया अविद्याया विवर्तते।

(पं० पा० बि०, पृ० ६९३)

५. ब्रह्माणस्त्वयमविद्याशक्तिर्मायादिशब्दवाच्या न शक्या तत्त्वेनान्यत्त्वेन वा निर्वक्तुम्।

(भामती, पृ० ३७७)

आरम्भणाधिकरण के भाष्य में शङ्कराचार्य ने अविद्या को नामरूप माया का कारण बतलाया है।^१ छान्दोग्योपनिषद् भाष्य में उन्होंने ईश्वर को विन्दुदोषाधि से सम्बद्ध माना है।^२ वाक्यवृत्ति में सर्वज्ञत्वादित्क्षण-सम्पन्न ईश्वर को मायोपाधिक कहा है।^३ इन संकेतों के आधार पर ही शङ्करोत्तरवेदान्त में आवश्यकतानुसार माया और अविद्या के भेद को स्वीकार किया है।

२. अविद्या की भावरूपता :

विवरणप्रस्थान में अविद्या को भावरूप माना गया है। इस सम्बन्ध में विवरणकार कहते हैं कि "मैं अज्ञ हूँ और मैं अपने आपको तथा दूसरे को नहीं जानता हूँ" इस प्रत्यक्ष प्रतीति से भावरूप अज्ञान की सिद्धि होती है।^४ यदि कहें कि "मैं नहीं जानता" इत्यादि पूर्वोक्त अनुभव ज्ञानाभावविषयक है तो यह युक्त नहीं, क्योंकि उक्त अनुभव "मैं सुखी हूँ" इस अनुभव के सदृश प्रत्यक्ष अनुभव है। अभाव तो अनुपलब्धिरूप षष्ठ प्रमाण का विषय होने से शरीर है, प्रत्यक्ष नहीं।^५ अभाव को प्रत्यक्ष माननेवालों के मत में भी धर्मों (अहंपदार्थज्ञाता-आत्मा) तथा प्रतियोगी (ज्ञान) की प्रतीति रहने पर "मझमें ज्ञान नहीं है" इस प्रकार ज्ञान के अभाव का प्रत्यक्ष व्याहत होगा।^६ इस व्याघात के भय से यदि आत्मा और ज्ञान दोनों की प्रतीति नहीं होती—ऐसा माना जाय तो हेतु के बिना अभाव का ज्ञान ही नहीं होगा, क्योंकि अभाव के ज्ञान में धर्मों तथा प्रतियोगी दोनों का ज्ञान अपेक्षित है। इस पर यदि कहें कि ज्ञानाभाव का व्यवहाररूप फलाभाव से अनुमान करते हैं, तो प्रश्न होगा कि इस अनुमान के अनुव्यवसाय में धर्मों आत्मा और प्रतियोगी

१. अविद्याप्रत्युपस्थापितनामरूपमायावेगेन ।

(ब० सू०, शा० भा०, २।२।२ तथा २।१।१४)

२. विन्दुदोषाधिसम्बन्धात् । (छा० उ० भा० ३।१।४।२)

३. मायोपाधिर्जगद्व्योनिः सर्वज्ञत्वादित्क्षणः । (वाक्यवृत्ति)

४. प्रत्यक्षं तावत् अहमज्ञः मामन्यं च न जानामि इत्यपरोक्षावभासदर्शनात् ।

(पं० पा० वि०, पृ० ७४)

५. ननु ज्ञानाभावविषयः अयमवभासः ? न—अपरोक्षावभासत्वात् 'अहं सुखी' इतिवत् । अभावस्य च षष्ठप्रमाणगोचरत्वात् । (वही)

६. "मयि ज्ञानं नास्ति" इति प्रतिपत्तौ आत्मनि धर्मिणि प्रतियोगिनि च अर्थे अवगते तत्र ज्ञानसद्भावात् ज्ञानाभावप्रतिपत्त्ययोगात् । (वही)

ज्ञान की प्रतीति है या नहीं ? यदि कहें कि "है", तो "मैं अपने में ज्ञानाभाव का अनुमान करता हूँ", या "मैं ज्ञानाभाव वाला हूँ" इनमें धर्मी और प्रतियोगी दोनों का ज्ञान होने से व्याघात बना ही हुआ है। और यदि कहें कि "नहीं" तो अनुमान का उदय ही असम्भव है; अनुव्यवसाय की आशा करना तो दूर की बात है।^१

यहाँ यह शङ्का होती है कि अज्ञान को भावरूप मानने पर भी उसको ज्ञान से निवृत्ति मानने के कारण मैं "अज्ञ हूँ" इत्यादि आश्रय और विषय दोनों की प्रतीति से युक्त अज्ञान का प्रत्यक्ष वाचित ही है। यदि कहो कि ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति नहीं होती, तो अनिर्मोक्ष प्रसंग होता। और यदि यह माना जाय कि भावरूप अज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता है, तो अज्ञान की सत्ता को प्रत्यक्षप्रमाण से सिद्ध नहीं माना जा सकता।

इस शङ्का के समाधान में विवरणकार का कथन है कि ज्ञान का अज्ञान से विरोध तब होता जब हम वादी की तरह अज्ञान को ज्ञान का अभावरूप मानते, किन्तु ऐसा हम नहीं मानते। जैसे घटाभावकाल में एवं घटाभावदेश में घट का रहना विरुद्ध है, वैसे ही ज्ञान का और ज्ञान के अभाव का एक साथ रहना विरुद्ध है। किन्तु हमारे मत में अज्ञान अभाव-रूप न होकर भावरूप है। अतः एक ही अधिकरण तथा एक ही काल में ज्ञान और अज्ञान इन दोनों भावपदार्थों का रहना व्याहत नहीं है।^२ जैसे एक ही देश और काल में घट और पट ये दो भाव पदार्थ रह सकते हैं, वैसे ही ज्ञान और अज्ञान ये दोनों भी एक साथ रह सकते हैं। इस सम्बन्ध में विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य का कथन है कि आश्रय, विषय और अज्ञान तीनों एक ही साक्षी से प्रकाशित होते हैं। इसलिए आश्रय और विषय को प्रकाशित करता हुआ साक्षी उन्हीं की तरह अज्ञान को भी प्रकाशित करता है, उसकी निवृत्ति नहीं करता। अज्ञान की निवृत्ति करने वाला तो अन्तःकरण की वृत्ति में प्रतिबिम्बित चिद्रूप ज्ञान है। और अज्ञान का विनाशक वह वृत्तिज्ञान प्रकृतस्थल में नहीं, अतः यहाँ व्याघात कैसे होगा ?^३

१. पक्षप्रमाणोच्चरे कललितभावावानुभवेऽपि ज्ञानाभावे आत्मार्थी वाक्यते अवगतेऽपि आत्मनि ज्ञानाभावप्रतिपत्त्ययोमात् । (वही, पृ० ७५)

२. भावरूपाज्ञानप्रत्यक्षवादे तु सत्यपि आश्रयप्रतियोगिज्ञाने ज्ञानाभावरस्यैव भावान्तरस्यापि न अनुपपत्तिः नियन्तुं शक्यते । (वही, पृ० ८१)

३. आश्रयविषयज्ञानानि त्रीण्यपि एकेनैव साक्षिणाज्जभास्यन्ते । तथा चाश्रय-

इस पर शङ्का होती है कि "मैं घट को नहीं जानता" इस प्रतीति में विशेषक घट से सम्बद्ध हुए बिना अज्ञान का साक्षी से तो भान हो नहीं सकता, क्योंकि बाह्य विषयों के प्रतिभास की सिद्धि साक्षी से सम्बद्ध प्रमाण (अन्तःकरण से युक्त चक्षु आदि) के अधीन है । प्रमाण से भी उसकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि प्रमाण व्यापार के होते ही अज्ञान की निवृत्ति हो जाती है ।

इस शङ्का का समाधान करते हुए विचारण्य कहते हैं कि केवल घटादि बाह्यविषयों के साक्षिवेश न होने पर भी अज्ञातत्वधर्मविशिष्ट विषयों का अज्ञान के द्वारा सम्बन्ध हो जाने से साक्षी से प्रतीति हो ही सकती है ।* यहाँ पर यह भी नहीं कह सकते कि यदि केवल विषय साक्षी से वंच नहीं है तो विशिष्ट भी साक्षिवेश कैसे होगा; क्योंकि परमाणु के मानसप्रत्यक्षविषय न होने पर भी "मैं परमाणु को जानता हूँ" इस ज्ञान के विशेषण के रूप में परमाणु में मानसप्रत्यक्ष की विषयता दूसरे दार्शनिक मानते ही हैं । लोक में भी राहु का स्वतः प्रत्यक्ष न होने पर भी चन्द्रादि के सम्बन्ध में उसका प्रत्यक्ष अनुभवादि है ।* अतएव सभी वस्तुएँ, कुछ तो ज्ञान के विशेषण रूप से और कुछ अज्ञान के विशेषणरूप से साक्षिरूप चेतन्य के विषय हैं । इस तरह साक्षिचेतन्य सभी वस्तुओं को ज्ञातस्वरूप से या अज्ञातस्वरूप से अपना विषय बनाता है ।*

इस पर यह शङ्का होती है कि यदि सभी वस्तुओं को साक्षिज्ञान का

विषयो साधयन्त्य साक्षी तद्वद्वेदाजानामपि साधकत्वेन न तु निवर्तयति ।
तन्निवर्तकं अन्तःकरणप्राप्तज्ञानमेव । तन्नाह वासोति कथं व्याहृतिः ?

(वि० प्र० सं०, पृ० ५२)

१. केवलस्य घटस्य साक्षिवेशत्वाभावेऽपि अज्ञातत्वधर्मविशिष्टस्याज्ञानद्वारा सम्बन्धवता साक्षिणा प्रतीतिरुत्पद्यत एव ।

(वही, पृ० ५३)

२. परमाणोः केवलस्य मानसप्रत्यक्षत्वाभावेऽपि "परमाणुमहं जानामि" इति ज्ञानविशेषणतया मानसप्रत्यक्षविषयत्वस्य परैरङ्गीकारात् । लोकेऽपि राहोः केवलस्याप्रत्यक्षत्वेऽपि चन्द्रादुपरवतस्य प्रत्यक्षत्वदर्शनात् ।

(वही, पृ० ५३)

३. सर्व वस्तु ज्ञाततया वा अज्ञाततया वा साक्षिचेतन्यस्य विषय एव ।

(पं० पा० वि०, पृ० ८४)

विषय मान लिया जाय तो सब वस्तुएँ ज्ञात ही होंगी, पुनः वस्तुओं की ज्ञाताज्ञातरूप से व्यवस्था कैसे हो सकेगी और वस्तुओं के ज्ञात रहने से प्रमाणव्यापार की क्या उपयोगिता रह जायगी ?

इस शंका का समाधान करते हुए विशारण्य करते हैं कि जैसे अज्ञान अपने विषय में अज्ञातत्वधर्म का सम्पादन करके उस विषय का साक्षी से सम्बन्ध करा देता है, वैसे ही प्रमाण भी अपने विषय में ज्ञातत्व धर्म का सम्पादन करके उसका साक्षी से सम्बन्ध जोड़ देता है। इस तरह विषयों के सम्बन्ध में ज्ञाताज्ञात व्यवस्था बन जाती है तथा विषय-ज्ञान में प्रमाण की उपयोगिता भी बनी रहती है।^१

उपर्युक्त सिद्धान्त से यह स्पष्ट है कि "अज्ञानः" यह प्रत्यक्षबोध भावरूप अज्ञान में प्रमाण है।

प्रत्यक्ष प्रमाण के सभी प्रमाणों में ओष्ठ एवं ओष्ठ होने पर भी उसमें भ्रमादि की सम्भावना रहा करती है। अतएव प्रत्यक्ष अपने प्रामाण्य के लिए परीक्षा की अपेक्षा रखता है। परीक्षोत्तीर्ण ही प्रत्यक्ष प्रमाण होता है। अतएव पूर्वोक्त प्रत्यक्षबोध के प्रामाण्य की रक्षा के लिए प्रमाणान्तरों का संवाद प्रदर्शित किया जा रहा है। प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध भावरूप अज्ञान को अनुमान प्रमाण के द्वारा भी सिद्ध किया जा सकता है। इसकी सिद्धि निम्नलिखित अनुमानवाक्य से की जा सकती है :—

विवादगोचर प्रमाणज्ञान अपने प्रागभाव से अतिरिक्त, अपने विषय का आवरण, अपने से निवर्त्य और अपने अधिकरण में स्थित वस्त्वन्तर-पूर्वक होता है, अप्रकाशित अर्थ का प्रकाश करने वाला होने से, अन्ध-कार में प्रथम उत्पन्न प्रदीप के प्रकाश के समान।^२

भावरूप अज्ञान की सिद्धि के लिए विवरणकार द्वारा प्रयुक्त इस अनुमान-वाक्य के पदों का प्रयोजन विवरणतात्पर्यदीपिका में चित्सुखा-

१. अद्वयज्ञानमज्ञातत्वधर्म स्वविषये संपाद्य तस्य साक्षिणा सम्बन्धं उच्यते तद्वत् प्रमाणमपि ज्ञातत्वं पर्य स्वविषये सम्पाद्य तस्य साक्षिणा सम्बन्धवटक-मित्यंगीकारेणोक्तदोषनिवृत्तेः । (वि० प्र० सं०, पृ० ५७-८)

२. विवादगोचरापन्नं प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिव-
र्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकं भवितुमर्हति, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्ध-
कारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् इति । (पं० पा० वि० पृ०, ८५)

चार्य ने इस प्रकार प्रतिपादित किया है। वे कहते हैं कि यदि अनुमान-वाक्य के पक्ष में प्रमाणपद नहीं दिया जाता, तो ज्ञानमात्र पक्ष होता और ज्ञानमात्र को यदि पक्ष माना जाता तो अनुवादज्ञान में हेतु के असिद्ध होने से हेत्वसिद्धि दोष हो जाता। अनुवाद-ज्ञान पूर्वप्रकाशित अर्थ का ज्ञान है, अप्रकाशित अर्थ का नहीं, इसलिए उसमें हेतु की असिद्धि है। अतएव हेत्वसिद्धि दोष के वारण के लिए पक्ष में प्रमाणपद दिया गया है।^१ यहाँ विवादगोचरापन्नम् यह पद धारावाहिक ज्ञान की व्यावृत्ति के लिए दिया गया है। विषयेन्द्रिय संयोग से उत्पन्न धारावाहिक ज्ञान प्रमाणज्ञान है। इसमें उत्तर-उत्तर ज्ञान का पूर्व-पूर्व ज्ञान वस्त्वन्तर है। अतः धाराज्ञान में सभी विशेषणों के आ जाने से धाराज्ञान भी पक्ष हो जायगा, जो दृष्ट नहीं है। इसलिए यहाँ "विवादगोचरापन्नम्" यह पद दिया गया है। धारावाहिक ज्ञान के प्रामाण्य में किसी का विवाद न होने से यह पक्षकोटि में नहीं आता।^२ यद्यपि साध्य में "वस्तुपूर्वकम्" इतना ही कह देने से निर्वाह हो सकता था तथापि प्रमाणज्ञान के आश्रयी-भूत आत्मा आदि को लेकर निःसंशयतादोष हो जायगा। अतः उसके निवारण के लिए "वस्त्वन्तर" पद दिया गया है।^३ इसी प्रकार साध्य में प्रयुक्त स्वदेशगत आदि चारों विशेषण अवरोहक्रम में स्वाश्रय से अतिरिक्त सामग्री को, धर्मादि की पूर्वज्ञान की तथा स्वप्नागभाव की व्यावृत्ति करते हैं। इनमें स्वदेशगत विशेषण स्वाश्रय से अतिरिक्त चक्षु-रादि सामग्री का निवारण करने के लिए दिया गया है।^४ स्वनिवर्त्य यह विशेषण धर्मादि के निवारण करने के लिए प्रयुक्त हुआ है। कार्यमात्र के प्रति धर्मादिरूप अदृष्ट कारण माना गया है, अतः उसको लेकर सिद्धसाधन या अर्थान्तर न हो जाय, इसलिए यहाँ "स्वनिवर्त्य" पद दिया गया है।^५ प्रमाणज्ञान से धर्मादि की निवृत्ति नहीं होती। इसी

१. ज्ञानस्यैव पक्षीकरणे अनुवादज्ञानेऽपि हेतोरसिद्धिः स्यात् तदर्थं प्रमाणज्ञानम् इत्युक्तम् । (वि० ता० टी०, पृ० ८५)

२. प्रमाणज्ञानमित्युक्तेऽपि धारावाहिकप्रमाणज्ञाने हेतोरसिद्धरेव तदर्थं विवादगोचरेति पदम् । (वही)

३. वस्तुपूर्वकमित्युक्ते स्वाश्रयेण आत्मादिना सिद्धसाधनता स्यात्, अत उक्तम्-वस्त्वन्तरेति । (वही)

४. स्वाश्रयव्यतिरिक्तसामग्र्यादिना सिद्धसाधनता स्यात्, अत उक्तम्-स्वदेशगतेति । (वही)

५. धर्मादिना सिद्धसाधनता सा भूत् इत्युक्तम् स्वनिवर्त्येति । (वही)

तरह "स्वविषयावरण" यह पद पूर्वज्ञान के निवारण के लिए दिया गया है।^१ योग्य विभुगुणों के स्वोत्तरवर्तिगुणनाश्य होने के कारण पूर्वज्ञान उत्तरज्ञान से निवर्त्य होता है और उस प्रमाणज्ञान से पूर्व भी रहता है। अतएव इसकी व्यावृत्ति के लिए "स्वविषयावरण" पद प्रयुक्त हुआ है। पूर्वज्ञान स्वनाशक उत्तरज्ञान के विषय का आवरण नहीं करता। इसी प्रकार "स्वप्रागभावव्यतिरिक्त" यह पद स्वाध्यातिरिक्त सामग्री की व्यावृत्ति के लिये प्रयुक्त हुआ है।^२ कार्य के प्रति प्रागभाव को भी कारण माना जाता है। उक्तविशेषणविशिष्ट प्रागभाव को ग्रहण कर कहीं पूर्वोक्त सिद्धसाधन या अर्थान्तर न हो जाय, इसलिए यहाँ "स्वप्रागभावव्यतिरिक्त" यह विशेषण दिया गया है।

इसी प्रकार साध्य में प्रयुक्त स्वप्रागभावव्यतिरिक्त आदि विशेषणों के प्रयोजन को चित्तुखाचार्य ने आरोहक्रम (अनुलोक) से इस तरह प्रदर्शित किया है। वे कहते हैं कि यदि "वस्त्वन्तरपूर्वकम्" इतना ही कहा जाता तो प्रागभाव से सिद्धसाधनता दोष होगा। अतः प्रागभाव की व्यावृत्ति के लिए "प्रागभावव्यतिरिक्त" यह विशेषण दिया गया है।^३ इस विशेषण के देने पर भी घटादि से सिद्धसाधनता की प्रसक्ति होती है, अतः उसकी व्यावृत्ति के लिए स्वविषयावरण यह विशेषण दिया गया है।^४ तथापि स्वविषयावरण घटकुड्यादि से सिद्धसाधनता न हो, इसलिए स्वनिवर्त्य यह विशेषण जोड़ दिया गया है।^५ तथापि विषयगत अज्ञानत्व से भाट्टों के मत में सिद्धसाधनता की प्रसक्ति न हो इसलिए यहाँ 'स्वदेशगत' यह विशेषण दिया गया है।^६ अज्ञान-साधक अनुमानवाक्य के हेतु में यदि "प्रकाशकत्वात्" इतना ही होता तो

१. पूर्वज्ञानेन सिद्धसाधनतानिवृत्त्यर्थम् स्वविषयावरणेन्युक्तम् । (वही)

२. प्रागभावोऽप्येवंभूत इत्यत उक्तं प्रागभावव्यतिरिक्तेति । (वही)

३. अनुलोमेऽपि वस्त्वन्तरपूर्वकमित्येतावत्युक्तं प्रागभावेनापि सिद्धसाधनता स्यात्, तद्व्यावृत्त्यर्थम्—प्रागभावव्यतिरिक्तेन्युक्तम् । (वही)

४. तथापि विषयेन घटादिना सिद्धसाधनता मा भूदिति स्वविषयावरणेन्युक्तम् । (वही)

५. तथापि घटकुड्यादिना स्वविषयावरणेन सिद्धसाधनता मा भूदिति स्वनिवर्त्येति पदम् । (वही)

६. तथापि अमितत्वेन (अज्ञातत्वेन) विषयगतेन भाट्टानां सिद्धसाधनताव्यावृत्त्यर्थं स्वदेशमतेति । (वही)

धारावाहिक विज्ञानों में तथा मध्यवर्तिनी प्रदीप-ज्वाला में व्यभिचार होता, इसलिए यहाँ "अप्रकाशितार्थ" यह विशेषण जोड़ दिया गया है।" इसी प्रकार दृष्टान्त में यदि "प्रदीपप्रभावत्" इतना ही रहता तो धारावाहिक दीपप्रभाओं में साध्य तथा साधन दोनों का अभाव होने से व्यभिचार होता, अतः यहाँ 'प्रथमोत्पन्न' यह विशेषण जोड़ा गया है।" दृष्टान्त में प्रयुक्त अन्धकार पद से सूर्य के प्रकाशवाले देश में जलाये गये दीप की प्रभा में व्यभिचार का वारण होता है।" इस प्रकार चित्सुखाचार्य ने विवरण की व्याख्या "तात्पर्य दीपिका" में अज्ञान के साधक अनुमानवाक्य में प्रयुक्त सभी पदों की उपयोगिता एवं सार्थकता प्रदर्शित की है।

विवरणकार ने भावरूप अज्ञान की सत्ता को अर्थापत्ति प्रमाण से भी सिद्ध किया है। वे कहते हैं कि विशुद्धब्रह्मरूप आत्मा में तथा शक्ति-का में मिथ्याभूत अर्थज्ञानात्मक अहंकाररजताध्यास का कोई मिथ्याभूत उपादान ही अन्वेषणीय है। क्योंकि यदि उपादान को सत्य माना जाय तो कार्य के कारणस्वभाव वाला होने के कारण अध्यास के भी सत्यत्व का प्रसंग होगा। मिथ्योपादान को यदि सादि माना जाय तो तथाविध उपादानान्तर की कल्पना का प्रसंग होगा। अतएव मिथ्योपादान को अनादि मानना ही उचित है।" इस प्रकार ज्ञानार्थरूप द्विविध अध्यास की अन्यथानुपपत्ति से उसके उपादानभूत मिथ्या अनादिभावरूप अज्ञान की सिद्धि होती है।

१. प्रकाशत्वात् इत्यत्र हेतुपादाने धारावाहिकविज्ञानेषु, प्रदीपज्वालायां च मध्यवर्तिन्यां व्यभिचारः स्यात् इत्यत्र उक्तम्—अप्रकाशितार्थेति । (वही)

२. प्रदीपप्रभावत् इत्येवोपन्यस्ते मध्यवर्तिप्रभासु साध्यसाधनवैकल्यमाशङ्क्य उक्तम्—प्रथमोत्पन्नेति । (वही)

३. तथापि आलोकन्यासे देशे यथोक्तसात्त्वाद्यनन्त नास्ति इत्यत्र उक्तम्—अन्धकारे इति । (वही)

४. विशुद्धब्रह्मात्मनि शक्तिकायां च अहंकार-रजताध्यासस्य अर्थज्ञानात्मकस्य मिथ्याभूतस्य मिथ्याभूतमेव किञ्चिदुपादानमन्वेषणीयम् । सत्योपादानत्वे कार्यस्य कारणस्वभावतया अध्यासस्यापि सत्यत्वप्रसंगात् । (पं० पा० वि०, पृ० ९०)

५. तथापि मिथ्योपादानस्य सादित्वे तथाविधोपादानान्तरकल्पनाप्रसंगात् अनाद्येव तत् मिथ्योपादानं इति कल्पनीयम् । (वही)

६. मिथ्याध्यास एव तथाविधाज्ञानोपादानं कारणमन्तरेण अनुपपद्यमानः तत् कल्पयति । (वही पृ० ९१)

इस तरह विवरणकार प्रमाणात्मयति ने मिथ्याभूत अर्थज्ञानात्मक द्विविध अभ्यास के उपादानस्वरूप मिथ्याभूत अनादि भावरूप अज्ञान को प्रत्यक्ष अनुमान तथा अर्थापत्ति प्रमाण के आधार पर सिद्ध किया है।

इस प्रसंग में विवरणकार ने भेदाभेदवादी भास्करचार्य के उस मत की भीमाला की है जिसके अनुसार अग्रहण, मिथ्याज्ञान और मिथ्याज्ञान के संस्कार से भिन्न अज्ञान नाम की कोई वस्तु नहीं जो जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीनों अवस्थाओं में अनपायी, सकल संसार का बीज-भूत एवं मोक्षावस्थापर्यन्त दण्डायमान हो।^१ भास्कराचार्य के मतानुसार सुषुप्ति में ज्ञानभाव ही ब्रह्मतत्त्वानवभास का हेतु है तथा जाग्रत् और स्वप्न इन दोनों अवस्थाओं में "मैं मनुष्य हूँ" यह मिथ्याज्ञान एवं उसका संस्कार ही ब्रह्मतत्त्व के अनवभास का कारण है। अतएव इनके मत में अग्रहण मिथ्याज्ञान तथा उसके संस्कार से भिन्न अज्ञान को ब्रह्मतत्त्वानवभास का हेतु मानना उचित नहीं है। "अज्ञान" पद के नञ् का अर्थ यदि अभाव माना जाय, तो अज्ञान पद का अर्थ होगा ज्ञानाभाव। यदि इसका अर्थ 'विरोधी' यह माना जाए, तो ज्ञानविरोधी या मिथ्याज्ञान (भ्रान्तिज्ञान) अज्ञान पद का अर्थ होगा। और यदि 'नञ्' का अर्थ 'अन्य' माना जाए तो ज्ञान से अन्य अथवा मिथ्याज्ञानजनक संस्कार अज्ञान पद का अर्थ होगा। इस प्रकार ज्ञानाभाव, मिथ्याज्ञान और उसका जनक संस्कार ये तीन अज्ञान पद के अर्थ होंगे। ये तीनों ही ब्रह्मतत्त्व के "अस्ति, प्रकाशते" इस अवभास को रोक कर "नास्ति, न प्रकाशते" इत्यादि व्यवहार को उत्पन्न करने में समर्थ हैं, फिर भावरूप आवरण की कल्पना करने का क्या प्रयोजन है ?^२

इस शङ्का के समाधान में विवरणकार का कथन है कि सुषुप्तावस्था में भी अज्ञान संस्कारमात्र से अवस्थित रहता है और वही अज्ञान ब्रह्मतत्त्व के अवभास का प्रतिबन्धक है। अज्ञान के अतिरिक्त और कोई

१. न किल अग्रहणमिथ्याज्ञानतत्संस्कारेभ्यः अन्यत् सकलसंसारबीजं अवस्था-
श्वेऽपि अनयाचि आसंसारविमोक्षात् दण्डायमानमज्ञानं नाम अस्ति, किं तु
भ्रान्तिदर्शनं अग्रहणं वा अज्ञानं इति।

(पं० पा० वि०, पृ० १०८)

२. नन्वज्ञानमित्यत्र नञो यत्रभावोऽर्थः तदा ज्ञानाभाव इति स्याद् विरोधवर्धत्वे च
भ्रान्तिज्ञानम्, अन्यार्थत्वे च भ्रान्तिसंस्कारः, तथा च ज्ञानाभावभ्रान्तिज्ञान-
तत्संस्कारा एवाज्ञानाभिधानास्त एव ब्रह्मतत्त्वानवभासं अनिपिन्यन्ति किमनेन
भावरूपावरणकल्पनेन ?
(वि० प्र० सं० पृ० ७१)

स्वयंप्रकाश ब्रह्मस्वरूप के अवभास का हेतु नहीं माना जा सकता । यह नहीं कहा जा सकता कि जैसे दो पुरुषों में भेद होने से पुरुषान्तर का ज्ञान पुरुषान्तर को नहीं होता वैसे ही द्रष्टृरूप जीव और ब्रह्मतत्त्व में भेद होने से जीव को ब्रह्मतत्त्व का अवभास नहीं होता; क्योंकि "बहु तू है" (तत्त्वमसि) इत्यादि अभेदप्रतिपादक श्रुतियों से जीव और ब्रह्म का एकत्व सिद्ध है ।^१ मिथ्याज्ञान प्रतिबन्ध को भी ब्रह्मतत्त्वानवभास का हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि सुषुप्तावस्था में मिथ्याज्ञान नहीं रहता ।^२ मिथ्याज्ञान का संस्कार भी उसका हेतु नहीं बन सकता क्योंकि वह तत्त्वावभासका प्रतिबन्धक नहीं होता । रजतभ्रमसंस्कारों के होने पर भी शुक्तिकाका अवबोध दृष्ट है ।^३ अग्रहणरूप प्रतिबन्ध ब्रह्मतत्त्वानवभास का हेतु नहीं हो सकता क्योंकि स्वरूपभूत ज्ञान नित्य है और उसका कभी अभाव नहीं हो सकता ।^४ अन्यविषयकज्ञानाभाव को भी स्वयंप्रकाश ब्रह्मस्वरूप के अवभास का प्रतिबन्धक नहीं माना जा सकता ।^५ अन्यथा मुक्ति में भी प्रतिबन्ध का प्रसंग होगा ।^६ कर्मों को भी ब्रह्मस्वरूपावभास का विरोधी नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसा मानने पर सर्वदा अणुमात्र चैतन्य के भी अवभास का प्रसंग होगा ।^७ और जैसे रजतादि का संस्कार अधिष्ठानतत्त्वावभास का प्रतिबन्धक नहीं होता, वैसे ही सुषुप्तावस्था में संस्काररूप कर्म भी ब्रह्मतत्त्वावभास का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता ।^८ अतएव सुषुप्तावस्था में स्वयंप्रकाश ब्रह्मस्वरूप के अवभास

१. न तावत् सुषुप्तादौ स्वयंप्रकाशब्रह्मस्वरूपावभासः पुरुषान्तरसंवेदनवत् द्रष्टृ-
भिन्नत्वात् इति शक्यं वक्तुम्, एकत्वश्रुते । (पं० पा० वि०, पृ० १०६)

२. नापि मिथ्याज्ञानप्रतिबन्धात्, तत्र तस्य अभावात् । (वही)

३. नापि तत्संस्कारप्रतिबन्धात्, भ्रान्तिशंस्काराणां तत्त्वावभासप्रतिबन्धकत्वा-
भावात् तत्त्वपि रजतभ्रमसंस्कारेण शुक्तिकावबोधदर्शनात् । (वही)

४. नापि अग्रहणप्रतिबन्धात्, स्वरूपप्रत्यक्ष नित्यत्वात् । (वही)

५. स्वयंप्रकाशमाने संवेदने तद्विषयकादात्मिकाग्रहणस्य अप्रतिबन्धकत्वात् ।
(पं० पा० वि०, पृ० १०६)

अन्तर्ज्ञानाभावस्तु स्वयंप्रकाशब्रह्मस्वरूपावभासप्रतिबन्धकः ।

(वि० प्र० सं०, पृ० ७३)

६. अन्यथा मुक्तादपि प्रतिबन्धप्रसंगः । (वि० प्र० सं०, पृ० ७३)

७. नापि कर्मणा स्वरूपावभासविरोधिना । सर्वदा अणुमात्रस्यापि चैतन्यस्य
अवभासप्रसंगः ।

(पं० पा० वि०, पृ० १०७)

८. संस्कारत्वाच्च कर्मणा भ्रान्तिशंस्कारवत् अप्रतिबन्धकता । (वही)

के प्रतिबन्धक के रूप में अग्रहण, मिथ्याज्ञान उसके संस्कार तथा कर्म से भिन्न भावरूप अज्ञान की कल्पना आवश्यक है ।^१ ब्रह्मस्वरूपावभास के प्रतिबन्धक के रूप में अज्ञान के अतिरिक्त अन्य किसी हेतु की कल्पना नहीं की जा सकती क्योंकि ब्रह्मज्ञान से प्रतिबन्ध की निवृत्ति हुए बिना ब्रह्मस्वरूपावभास सम्भव नहीं है तथा ज्ञान से अज्ञान की ही निवृत्ति सम्भव है, अज्ञानेतर की नहीं ।^२

सुषुप्तावस्था के समान ही जाग्रत और स्वप्न अवस्थाओं में भी अग्रहण, मिथ्याज्ञान तथा उसके संस्कार को ब्रह्मतत्त्वानवभास का हेतु नहीं माना जा सकता, क्योंकि भेदाभेदवादी भास्कराचार्य के मतानुसार "मैं मनुष्य हूँ" इस ज्ञान को भ्रमरूप सिद्ध नहीं किया जा सकता । जैसे गाय खण्ड है, गाय मुण्ड है, इस प्रतीति में खण्ड और मुण्ड दोनों का सामानाधिकरण्य देखने से एक ही गोत्व जाति का खण्ड और मुण्ड दोनों व्यक्तियों के साथ प्रामाणिक ही भेद और अभेद माने जाते हैं, वैसे ही "अहं मनुष्यः" "अहं ब्रह्म" इस प्रतीति से एक जीव का मनुष्यपदवाच्य शरीर और ब्रह्म दोनों के साथ भेद और अभेद दोनों ही प्रामाणिक क्यों न माने जायें ? "मैं मनुष्य नहीं हूँ, किन्तु ब्रह्म हूँ," यह शास्त्रीय निषेध भी वह गाय खण्ड नहीं, किन्तु मुण्ड है, इसके समान ही उपपन्न है ।^३ यदि यहाँ यह कहा जाय कि प्रतिपन्न इदन्तारूप उपाधि में जैसे "यह रजत नहीं है", यह निषेध है वैसे ही प्रतिपन्न आत्मारूप उपाधि में "मैं मनुष्य नहीं हूँ" इस प्रकार मनुष्यत्व का निषेध होने से आत्मा में मनुष्यत्व की प्रतीति आन्त है; तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि वैयाकरणों के मतानुसार यह गाय खण्ड है इस प्रतीति में खण्डाकार से प्रतिपन्न गोत्वरूप उपाधि में पश्चात्

१. तस्मात् सुषुप्तादी स्वरूपानवभासव्यवहारः अग्रहणमिथ्याज्ञानतत्संस्कारकर्मभ्यः अन्यदेव किञ्चित् प्रतिबन्धकं अज्ञानं कल्पयति ।

(वही, पृ० १०८)

२. ब्रह्मज्ञानात् प्रतिबन्धनिवृत्तिमन्तरेण स्वविषयावभासायोगात्, ज्ञाननिवृत्तस्य च अज्ञानत्वात् ।

(पृ० पा० वि०, पृ० १०८)

३. यथा खण्डो गौर्मुण्डो गौरित्यगोमयमामान्याधिकरण्येन गोत्वजातिरेकस्या एवोभास्यामपि व्यक्तिभ्यां सह भेदाभेदो प्रामाणिकानेव स्वीक्रियेते तथैवाहं मनुष्योऽहं ब्रह्मेति र्वकस्य जीवस्य शरीरब्रह्मभ्यामभास्यामपि सह भेदाभेदो प्रामाणिकायेव किं नाङ्गीक्रियेते ?

(वि० प्र० सं०, पृ० ७६)

४. तथा सति खण्डो गौरिति खण्डाकारेण प्रतिपन्ने गोत्वोपाधी पश्चान्ताय खण्ड एति निषेधात् खण्डप्रतीतेरपि आन्तत्वप्रसंगात् ।

(वही)

‘यह खण्ड नहीं है’ इस निषेध से पूर्वकालिक खण्डप्रतीति के भी अन्तत्त्व का प्रसंग होगा ।^१ यह भी नहीं कहा जा सकता है कि मुण्ड में खण्ड का निषेध किया जाता है, गोत्वरूप उपाधि में नहीं, क्योंकि मुण्ड में खण्ड की प्रसक्ति ही नहीं है । इस पर यदि यह कहें कि व्यक्त्यवच्छिन्न गोत्व प्रतिपन्न उपाधि है और वहाँ खण्ड का निषेध नहीं किया जाता किन्तु मुण्डत्व-व्यक्त्यवच्छिन्न में ही गोत्व का निषेध किया जाता है, तो प्रकृत स्थल में भी यह कहा जा सकता है कि मनुष्यत्वावच्छिन्न आत्मा प्रतिपन्नोपाधि है और वहाँ मनुष्यत्व का निषेध नहीं किया जाता किन्तु ब्रह्मत्वावच्छिन्न आत्मा में ही मनुष्यत्व का निषेध किया जाता है । दोनों प्रतीतियों के एक समान होने के कारण एक में भ्रमत्व और दूसरी में प्रमात्व कैसे उत्पन्न होगा ? इस प्रकार अनुगत गोत्व के साथ खण्ड-मुण्ड व्यक्ति के तुल्य अनुगत आत्मा के साथ शरीर और ब्रह्म ये दोनों सम्बद्ध हैं, इससे “खण्डो गौः” इस प्रतीति के समान “अहं मनुष्यः” इस प्रतीति को भी भेदाभेदमत में प्रमात्क मानना ही होगा । इस प्रकार भेदाभेदवादी भास्कराचार्य के मत में “मैं मनुष्य हूँ” इस प्रतीति के भ्रमात्मक सिद्ध न हो सकने के कारण मिथ्याज्ञान को जाग्रत अवस्था में ब्रह्मस्वरूप के अवभास का प्रतिबन्धक नहीं माना जा सकता । अतएव जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीनों अवस्थाओं में स्वयंप्रकाश ब्रह्म के अवभास के हेतु वरूप भावरूप अज्ञान की कल्पना नितरां अनिवार्य है ।

विवरणकार प्रकाशात्मयति ने भावरूप अज्ञान की निम्नलिखित अनुमान से भी सिद्ध किया है—समस्त प्रातीतिक कार्य सोपादान है, भावकार्य होने से, घटादि के समान ।^२ प्रध्वंस कार्य की व्यावृत्ति के लिए हेतु में “भाव” यह विशेषण जोड़ा गया है । प्रध्वंस के अभावरूप होने के कारण उसे सोपादान नहीं माना जाता । विषयेन्द्रियादि दोष भी यद्यपि प्रातीतिक रजतादि कार्य का कारण है, किन्तु इसे निमित्तकारण ही माना जाता है, उपादान कारण नहीं; क्योंकि यह भ्रान्तिज्ञान के आश्रय

१. “नाहं मनुष्यः, किन्तु ब्रह्म” इत्ययं शास्त्रीयनिषेधोऽपि ‘नाहं खण्डो गौः, किन्तु मुण्डः’ इतिवदुपपद्यते । (वही)

२. सर्वं च कार्यं सोपादानम्, भावकार्यत्वात् घटादिवत् ।

आत्मा में "अवस्थित" नहीं रहता । भ्रान्तिज्ञान का जो आश्रय है, तत्सम्बन्धी उसका उपादान कारण होता है । अतः विषयेन्द्रियादिवेष को प्रातीतिक रजतादि कार्य का उपादान नहीं माना जा सकता ।^१ आत्मा को भी इसका उपादान कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि आत्मा अपरिणामी है ।^२ यदि आत्मा को उपादान कारण माना जाय तो इसमें भी परिणामित्व की प्रसक्ति होगी । किंच यदि आत्मा को रजतादि का उपादान माना जाय तो रजतादि को भी आत्मा के समान सत्य मानना पड़ेगा ? क्योंकि यह नियम है कि परिणाम सदा परिणामी के समान सत्तावाला ही हुआ करता है ।^३ अतएव आत्मा को भी रजतादि विवर्त का उपादान कारण नहीं माना जा सकता । अन्तःकरण को भी रजतादि का उपादान नहीं माना जा सकता; क्योंकि अन्तःकरण को रजतादिभ्रमज्ञान में इन्द्रियसंयोगादि की अपेक्षा होती है ।^४ यदि भ्रमज्ञान में इन्द्रियसंयोगादि की अपेक्षा न मानें तो अन्धे पुरुष को भी रजतभ्रम का प्रसंग होगा ।^५ अतः भ्रम में इन्द्रियादि संयोगादि की अपेक्षा माननी ही होगी । किन्तु मिथ्यावस्तु के प्रत्ययमात्रशरीर होने से प्रत्यय से पूर्व असिद्ध होने के कारण उसके साथ इन्द्रियसंयोग सम्भव नहीं है ।^६ अधिष्ठान के साथ इन्द्रियसंयोग से भ्रान्तिज्ञान का जन्म सम्भव नहीं माना जा सकता; क्योंकि मिथ्यार्थ के साथ इन्द्रिय का संयोग हुए बिना मिथ्यार्थज्ञान अनुपपन्न है ।^७ यहाँ यह भी नहीं मान सकने कि "संस्कारोपनीततया यह वही देवदत्त है" इस प्रत्यभिज्ञा में तत्त्वांश की प्रतीति के समान ही इस प्रतीति के भी अभ्रान्तित्व की प्रसक्ति होगी ।^८ यह भी नहीं कहा जा सकता कि संसर्गांश के असत्त्व के कारण यहाँ भ्रान्तित्व है; क्योंकि

१. भ्रान्तिज्ञानस्य च आश्रयः तत्सम्बन्धे तदुपादानं वक्तव्यम्, तच्च निमित्तकारणेषु कार्यादिषु नियतं न भवति । (वि० ता० दी०, पृ० ७२)
२. न, आत्मनः अपरिणामित्वात् । (पं० या० बि०, पृ० ७०)
३. परिणामस्य परिणामिसमानसत्ताकत्वनियमात् । (वि० भा० प्र०, पृ० ७२)
४. अन्तःकरणस्य च इन्द्रियसंयोगादिसानेक्षत्वात् । (पं० या० बि०, पृ० ७०)
५. अन्यथा अन्धादेरपि रजतभ्रमः स्यात् । (वि० भा० प्र०, पृ० ७०)
६. मिथ्यार्थस्य प्रत्ययमात्रशरीरत्वात् प्रत्ययान् प्राक् असिद्धेः तत्संयोगात् तद्विवर्तः प्रत्ययो जायते इति अयुक्तम् । (वि० ता० दी०, पृ० ७०)
७. मैवम्—तत्संयोगाभावे तत्प्रतीत्यनुपपत्तेः, (वि० ता० दी०, पृ० ७१)
८. तद्वदेव अभ्रान्तित्वापत्तेः । (वही)

उसके अस्तित्व से संयोग सम्भव न होने के कारण अपरोक्षत्वामात्र का प्रसङ्ग होगा ।^१ इस प्रकार इन्द्रियसंयोगादि सम्भव न होने से अन्तःकारण को रजतादिविवर्त का उपादान नहीं माना जा सकता । इदन्त्राकार से अनु-
गत शुक्यादि के उदसंश को भी रजतादिविवर्त का उपादानकारण नहीं माना जा सकता; क्योंकि सत्य वस्तु का मिथ्यावस्तु के रूप में परिणा-
मित्य अनुपपन्न है ।^२ रजतादिविवर्त का अधिष्ठानज्ञानान्तर से बाधित हो जाने से मिथ्यात्व सिद्ध ही है । अतएव शुक्यादि को भी रजतादि का उपादान कारण नहीं माना जा सकता । इसलिए मिथ्याज्ञान और मिथ्यार्थ दोनों के मिथ्या होने के कारण मिथ्याभूत अज्ञान को ही उसका उपादान कारण स्वीकार करना उचित है ।^३

विवरण प्रस्थान के समान भामतीप्रस्थान में अज्ञान को भाव-
रूपता को स्वीकार किया गया है । देवताधिकरण में कल्पतरुकार
अमलानन्द का कथन है कि आविद्या की भावरूपता स्पष्ट
रूप से अभिमत है । आविद्या को वे भ्रम या भ्रम के संस्कार से संबंधा
भिन्न मानते हैं ।^४ वेदों के नित्यत्व को सिद्ध करने के प्रसंग में उन्होंने
कहा है कि यद्यपि महाप्रलय के समय अन्तःकरणादि वृत्तिशून्य हो जाते
हैं, तथापि स्वकारणभूत अनादि अनिर्वाच्य आविद्या में लीन होकर सूक्ष्म
रूप से अवस्थित रहते हैं ।^५ पुनः सृष्टिकाल में परमेश्वर की इच्छा से
प्रेरित होकर वे उससे उसी प्रकार आविर्भूत होते हैं, जैसे वर्षाऋतु की
सनास पर मृदनाभ को प्राप्त मण्डूक शरीर जलधारा से निक
होकर पुनः मण्डूक देह को प्राप्त होते हैं अथवा जैसे कूर्म के देह में विलीन
अंग उससे निकलते हैं ।^६ इस प्रकार आविद्या में लीन अन्तःकरणादि के

१. तर्हि तस्य अस्तित्वेन कस्ययोगोक्तता अपरोक्षत्वाभावप्रसंगात् । (वही)

२. सत्यस्य मिथ्यावस्तु परिणामित्वानुपपत्तिः । (वि० भा० ३०, पृ० ७२)

३. कस्योपाधि भान्तिज्ञानतत्त्वज्ञो मिथ्यात्वात् मिथ्याभूतस्यैव अज्ञानस्य उपा-
दानत्वं युक्तम् । (वि० भा० टी०, पृ० ७२)

४. अज्ञात्वेरकारतत्त्वान्ता अज्ञानमुदुत्तमते ।

भावकता मता विद्या लुप्तं भावरूपतेरित् ।

(३० सू० ११/१० देवताधिकरण, टी० क०, पृ० ३३३)

५. तथापि स्वकारणेऽनिर्वाच्यागामान्शुक्लान् लीनाः सृष्टयेन शक्तिशून्येण कर्मविशो-
मिहार्जविशावागनाभिः सदाकलिलम् एव । (भामती, पृ० ३३३)

६. वे चाविद्यं ज्ञानं परमेश्वर-च्छायावर्धिता यदा कुर्वन्ति विलीनाऽप्यंशानि तयो

पूर्ववासनावश आविर्भाव का प्रतिपादन करते हुए भास्तीकार ने स्पष्टरूप से अविद्या को विद्या का अभावरूप न मानकर भावरूप में स्वीकार किया है। इस सम्बन्ध में प्रदर्शित कूर्माङ्ग तथा मण्डूक-शरीर का उदाहरण इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि वाचस्पति के मत में अविद्या भावरूप एवं अनादि है।

भावरूप अज्ञान के सम्बन्ध में अमलानन्द कहते हैं कि यद्यपि अज्ञान साक्षिसिद्ध है तथापि आगमादि प्रमाणों के द्वारा उसके असत्त्व की निवृत्ति की जाती है।^१ इस पर परिमलकार अप्ययदीक्षित का कहना है कि साक्षी में अध्यस्त रूप से अज्ञान के सदा भासमान होने पर इसमें आगम का प्रामाण्य नहीं, क्योंकि आगम अप्राप्तार्थविषयक ही होता है। अनुमान का भी इसमें प्रामाण्य नहीं, क्योंकि यहाँ वह सिद्धसाधन मात्र है। अज्ञान के सम्बन्ध में चक्षु आदि की अप्रवृत्ति तो स्पष्ट ही है।^२ अतएव “मैं अज्ञ हूँ”, “मैं तुम्हारे कहे हुए अर्थ को नहीं जानता” इस प्रकार साक्षिसिद्धि भावरूप अज्ञान के सम्बन्ध में असत्त्वशंका की विनिवृत्ति के लिए ही आगमादि प्रमाणों की अपेक्षा है।

भावरूप अज्ञान के सम्बन्ध में कल्पतरुकार ने निम्नलिखित अनुमान प्रस्तुत किया है। दित्यप्रमा दित्यगत जो प्रमाभाव उसके अनधिकरण अनादिस्वप्नागभाव की निवर्तिका है, प्रमा होने से, दित्यप्रमा के समान।^३ इस अनुमानवाक्य से अनादि भावरूप अविद्या की सिद्धि होती है। यहाँ “प्रमाभावानधिकरण” इस पद से अविद्या की भावरूपता सिद्ध होती है।

निःसरन्ति यथा वा वर्षापाये प्राप्तमृद्भावानि मण्डूकशरीराणि... पुनर्मण्डूक-
देहभावमनुभवन्ति । (वही)

१. साक्षिसिद्धस्य ह्यज्ञानस्यागमादिभिरसत्त्वनिवृत्तिः क्रियते ।

(वे० क०, पृ० ३३३)

२. सदा साक्षिण्यव्यस्ततया भासमानेऽज्ञाने नागमस्य प्रामाण्यम्, तस्य अप्राप्तार्थ-
विषयत्वात् । नानुमानस्य; सिद्धसाधनत्वात् । चक्षुरादुपप्रवृत्तिः स्पष्टा ।

(वे० क० पृ० ३३३)

३. प्रमाणं तु दित्यप्रमा, दित्यगतत्वं सति यः प्रमाभावस्तत्प्रानधिकरणानादिस्व-
प्नागभावनिवर्तिका, प्रमात्वाद् दित्यप्रमावत् ।

(वही, वे० क०, पृ० ३३३)

भावरूप अविद्या में अर्थापत्ति भी प्रमाण है। मैं तुम्हारे कहे हुए अर्थ को नहीं जानता” इस व्यवहार की अन्यथा उपपत्ति न होने से अर्थापत्ति भी अविद्या की सिद्धि में प्रमाण है।^१

इस प्रकार कल्पतरुकार के मत में यद्यपि भावरूप अविद्या साक्षि-सिद्ध है तथापि प्रतिपक्षियों की शंका की निवृत्ति के लिए इसमें अनुमानादि प्रमाणों की भी अपेक्षा होती है।

यहाँ यह शङ्का होती है कि अविद्या को भाव रूप मानने का क्या प्रयोजन है। जगद्भ्रम की सिद्धि तो अविद्या को विद्या का अभावरूप मानने पर भी सम्भव है। जैसे शुक्ति के अज्ञान अर्थात् ज्ञानाभाव से रजतभ्रम होता है वैसे ही ब्रह्म के अज्ञान से जगद्भ्रम भी सम्भव है। जगद्भ्रम की सिद्धि के लिए अविद्या को भावरूप क्यों माना जाय ?

इस शंका के सम्बन्ध में कल्पतरुकार अमलानन्द कदते हैं कि यह शङ्का समीचीन नहीं, क्योंकि अविद्या के अभाव में स्वयंप्रभ प्रत्यग्ब्रह्म का स्वविषयक प्रमाण के अनुदय में भी यथावत् प्रकाश होने से जगद्भ्रम के अभाव का प्रसंग होगा। क्योंकि स्वयंप्रभ संवेदन स्वविषयकप्रमाण के अनुदय से प्रकाशित न होता हो, यह बात नहीं है।^२ अतः भावरूप अविद्या को माने बिना जगद्भ्रम की समुचित व्याख्या सम्भव नहीं है। यद्यपि अविद्या स्वतः एव जड़ शुक्ति का आवरण नहीं करती तथापि शुक्तिस्थ अनिर्वाच्य भावरूप रजत के उपादान के रूप में अविद्या को मानना आवश्यक है।^३

१. स्वदुक्तमर्थं न जानामाति व्यवहारान्यथानुपपत्तिश्च मानम् ।

(वही, वे० क०, पृ० ३३)

२. ननु किं भावरूपयाऽविद्याया प्रयोजनम् ? अज्ञातशुक्तिब्रह्मविवर्तत्वेन रजतजगद्भ्रमसिद्धेः, अज्ञातत्वस्य च ज्ञानाभावादुपपत्तेः । (वही)

३. स्वयंप्रभप्रत्यग्ब्रह्माणः स्वविषयप्रमाणानुदयेऽपि यथावत्प्रकाशापत्तौ जगद्भ्रमाभावप्रसंगात् । न हि स्वयंप्रभं संवेदनं स्वविषयप्रमाणानुद्यान्न भाति ।

(वे० क०, पृ० ३३३)

४. यद्यपि शुक्ति स्वतः एव जड़मविद्या नावृणोति, तथापि तत्स्थानिर्वाच्यभावरूप-रजतोपादानत्वेनेष्टव्येति भावरूपाऽविद्या सप्रयोजना ।

(वे० क०, पृ० ३३३)

इस प्रकार भामतीप्रस्थान में भी विवरणप्रस्थान के समान ही अविद्या की भावरूपता को स्वीकार किया गया है।

३. अविद्या का एकत्व या नानात्व ?

यद्यपि भामती तथा विवरण दोनों प्रस्थानों में अविद्या की अनादि एवं भावरूप माना गया है, तथापि उसके एकत्व या नानात्व के सम्बन्ध में दोनों में मतभेद दृष्टिगत होता है। भामतीकार वाचस्पतिमिश्र के मत में प्रतिजीव में रहने वाली मूलाविद्या भिन्न-भिन्न है, किन्तु विवरण-कार प्रकाशात्मयति ने मूलाविद्या के एकत्व को ही स्वीकार किया है नानात्व को नहीं। वाचस्पति मिश्र के पूर्व ब्रह्मसिद्धिकार भण्डनमिश्र ने भी अनेक जीववाद के समर्थन के लिए मूलाविद्या के नानात्व को स्वीकार किया था उन्हीं के पदचिन्हों का अनुसरण करते हुए वाचस्पतिमिश्र ने भी भिन्न-भिन्न जीवों में रहने वाली अविद्या के नानात्व का समर्थन किया है। वाक्यान्वयाधिकरण में भामतीकार ने प्रतिजीव में रहने वाली अविद्या के भेद को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है। वे कहते हैं कि जैसे एक ही बिम्ब की मणि, कृपाण इत्यादि भिन्न-भिन्न गुहाएँ होती हैं, वैसे ही ब्रह्म को भी प्रतिजीव में रहनेवाली भिन्न-भिन्न अविद्यारूप गुहाएँ हैं।^१ इसी प्रकार आनुमानिकाधिकरण में अविद्या के नानात्व के समर्थन में वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि अविद्या के नानात्व के कारण ही जीवों के बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था सङ्गत होती है। यदि सभी जीवों में रहनेवाली अविद्या एक ही होती तो एक जीव में विद्या का उदय होने से अविद्या का नाश हो जाने पर सभी जीवों की मुक्ति हो जाती और इस प्रकार समस्त संसार के उच्छेद का प्रसङ्ग हो जाता। किन्तु प्रत्येक जीव में रहने वाली अविद्या के भेद को स्वीकार करने पर उपर्युक्त दोष की प्रसक्ति नहीं होती। इस मत में तो जिस जीव में विद्योदय होता है, उसी की अविद्या का नाश होता है, जीवान्तर की अविद्या का नहीं। इसलिए अधिकरण के भेद से विद्या और अविद्या दोनों की स्थिति सम्भव है। विद्या और अविद्या का विरोध तभी होता है, जबकि ये दोनों एक ही अधिकरण में हों। भिन्न-भिन्न अधिकरण में होने पर इनमें कोई विरोध नहीं होता।^२ इस प्रकार अविद्या के नानात्व पक्ष में एक जीव में विद्यो-

१. यथा हि बिम्बस्य मणिकृपाणादयो गुहाः, एवं ब्रह्मणोऽपि प्रतिजीवं भिन्ना अविद्या गुहा इति । (भामती. पृ० ४२१)

२. भिन्नाधिकरणयोर्विद्याविद्ययोरविरोधात् । (भामती पृ० ३७७)

द्वय होने से सभी जीवों में अविद्या के नाश एवं समस्त संसार के उच्छेद का प्रसङ्ग नहीं होता। किन्तु अविद्या के एकत्वपक्ष में उपर्युक्त दोष का परिहार सम्भव नहीं है। इस शङ्का के समाधान में कि यदि प्रत्येक जीव में रहनेवाली अविद्या भिन्न-भिन्न है, तो श्रुतियों में अविद्या के लिए "अव्यक्तम्", "अव्याकृतम्" इत्यादि एकवचनान्त पदों का प्रयोग क्यों किया गया है, भामतीकार कहते हैं कि यद्यपि प्रतिजीव में रहनेवाली अविद्या के भिन्न-भिन्न होने से वह अनेक है, तथापि अविद्यात्वसामान्य के हेतु से वहाँ एकवचन का प्रयोग हुआ है और यह प्रयोग औपचारिक है।^१

किन्तु विवरणकार प्रकाशात्मयति ने मूलाविद्या के नानात्व को स्वीकार नहीं किया और इसे एक ही माना है।^२ मूलाविद्या को एक मानते हुए भी उन्होंने अवस्थाभेद से इसकी अनेकता को स्वीकार किया है और इस प्रकार जीवों के बन्धमोक्ष की व्यवस्था का उपादान किया है। यद्यपि मूलाविद्या एक ही है, तथापि इसकी अवस्थाएँ अनेक हैं। जिस जीव में विद्योदय होने से अविद्या का नाश हो जाता है वह मुक्त हो जाता है, किन्तु जिसमें ऐसा नहीं होता वह बद्ध रहता है। इस तरह मूलाविद्या के एकत्वपक्ष में भी इसके अवस्थाभेद के आधार पर जीवों के बन्ध और मोक्ष की व्यवस्था उपपन्न है।

यहाँ यह शङ्का होती है कि यदि मूलाविद्या को एक माना जाय तो शुक्तिकाज्ञान से ही अज्ञान की निवृत्ति हो जाने से आत्मा में अज्ञान की स्थिति कैसे मानी जा सकती है और ऐसी स्थिति में शुक्तिका के ज्ञान से ही मोक्ष का प्रसङ्ग होगा। अतः प्रत्येक विषय में रहने वाले अज्ञान का भेद मानना आवश्यक है। यदि विषय के भेद से अज्ञान का भेद न माना जाय तो या तो अज्ञान को अध्यास का उपादान नहीं मानना होगा और या फिर उपादान की निवृत्ति के बिना ही अध्यास की निवृत्ति माननी पड़ेगी।

उपर्युक्त शङ्का के समाधान में विवरणकार का कथन है कि शुक्ति-

१. अविद्यात्वमात्रेण च एकत्वोपचारः

"अव्यक्तमिति च अव्याकृतमिति च"

(वही, पृ० ३७८)

२. तस्यात् तत्रैव स्वमायया अविद्याया विवर्तते ।

(पं० पा० बि०, पृ० ६९३)

का के ज्ञान से रजतरुप अध्यास का अपने कारण में प्रविलयमात्र किया जाता है, जैसे भुलप्रहार से घट का ।^१ अतएव शुक्तिका के ज्ञान से मूलाविद्या का आत्यन्तिक समुच्छेद नहीं होता जिससे कि शुक्तिका-ज्ञान से मुक्ति का प्रसङ्ग हो । पूर्वोक्त शंका का समाधान विवरणकार ने मूलाविद्या के अवस्थाभेद के आधार पर भी किया है । वे कहते हैं कि यद्यपि मूलाविद्या एक ही है, तथापि उसकी अवस्थाएँ अनेक हैं । मूलाविद्या के ये अवस्थाभेद अनिर्वचनीय रजत आदि के उपादान हैं और शुक्तिका आदि के ज्ञान से ये अध्यास के साथ ही निवृत्त हो जाते हैं ।^२ तत्त्वदीपन-कार ने भी “मायान्तु प्रकृति विद्यात्” इत्यादि वाक्य से तथा कल्पना लाघव से मूलाज्ञान के एकत्व को स्वीकार किया है तथा व्यवहारनिर्वाह के लिए मूलाज्ञान की अनन्त अवस्थाएँ मानी हैं ।^३

इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि मूलाविद्या के अनादित्व एवं भावरूपत्व के सम्बन्ध में दोनों प्रस्थानों में ऐक्यत्व है, तथापि इसके एतत्त्व या नानात्व के प्रश्न पर इनमें मतभेद है । भासतीकार जहाँ जीव के नानात्व के उपपादन के लिए अविद्या के नानात्व को स्वीकार करते हैं, वहाँ विवरणकार तथा उनके अनुयायी मूलाविद्या के एकत्व को स्वीकार करते हुए भी उसके अवस्थाभेद के आधार पर जीव के नानात्व का उपपादन करते हैं ।

४. अविद्या का आश्रय ब्रह्म या जीव ?

अविद्या के आश्रय के प्रश्न पर भी भासतीप्रस्थान तथा विवरण-प्रस्थान में पर्याप्त मतभेद है । भासतीकार अविद्या का आश्रय जीव को मानते हैं जबकि विवरणकार के मत में अविद्या का आश्रय ब्रह्म है । अध्यास भाष्य में वाचस्पतिमिश्र ने जीव को कार्य और कारणरूप

१. अस्मिन् पक्षे शुक्तिकाविज्ञानेन रजताद्यध्यासानां स्वकारणे प्रविलयमात्रं क्रियते, भुलप्रहारेणैव घटस्य ।

(पं० पा० वि०, पृ० ९८)

२. अवस्था मूलाज्ञानस्यैव अवस्थाभेदाः

रजताद्युपादानानि शुक्तिकाविज्ञानैः

सहाध्यासेन निवर्तन्ते इति कथ्यताम् ।

(पं० पा० वि०, पृ० ९९)

३. तत्र तत्त्वदीपने—“मायां तु प्रकृति” ।

अविद्याद्वय का आधार बताया है।^१ समन्वयाधिकरण में उन्होंने ब्रह्म के अविद्याश्रयत्व पक्ष का खण्डन करते हुए जीव को अविद्या का आश्रय माना है। वे कहते हैं कि ब्रह्म नित्य शुद्ध है अतः वह अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता; अविद्या का आश्रय तो जीव ही हो सकता है।^२ सर्वत्र-प्रसिद्धाधिकरण में भी उन्होंने जीव को ही अविद्या का आश्रय माना है तथा निरुपाधिक ब्रह्म के अविद्याश्रयत्व का निषेध किया है।^३ अनुमानाधिकरण^४ में वे कहते हैं कि यद्यपि अविद्या का आश्रय जीव है तथापि अविद्या क्योंकि निमित्तरूप से अथवा विषयरूप से ईश्वर का आश्रय लेती है, अतएव वह ईश्वराश्रया कहलाती है; इसलिए नहीं कि ईश्वर अविद्या का आधार है। विद्यास्वभाव ब्रह्म अविद्या का आधार नहीं हो सकता।^५ इसी प्रकार वाक्यान्वयाधिकरण में भामतीकार कहते हैं कि यद्यपि विद्यास्वभाव परमात्मा में अविद्या साक्षात् नहीं रहती तथापि परमात्मा के प्रतिबिम्बरूप जीव के द्वारा वह परमात्मावित कहलाती है।^६ इस प्रकार हम देखते हैं कि भामतीकार वाचस्पतिमिश्र ने अपने ग्रन्थ में आद्योपान्त जीव को ही अविद्या का आश्रय माना है और ब्रह्म को विद्यास्वभाव बताकर उसके अविद्याश्रयत्व का स्पष्ट शब्दों में निषेध किया है।

इस प्रसङ्ग में यह उल्लेखनीय है कि वाचस्पतिमिश्र के पूर्व मण्डन-

१. कार्यकारणाविद्याद्वयाधारः अहंकारात्पदं संसारी सर्वनिर्वासंभारभाजनं जीवात्मा (भामती १।१।१ पृ० ४५)
२. नाविद्या ब्रह्माश्रया, कि तु जीवे, सा त्वनिर्वाचनीयेत्युक्तम् । तेन नित्यशुद्धमेव ब्रह्म । (भामती, १।१।४, पृ० १२६)
३. अनाद्यविद्यावच्छेदलब्धजीवभावः पर एवात्मा स्वतो भेदेभावभासते । तदनुशानां च जीवानामविद्या, न तु निरुपाधिनो ब्रह्मणः । (भामती, १।१।६, पृ० २३५)
४. जीवाधिकरणाप्यविद्या निमित्ततया विषयतया वा ईश्वरमाश्रयत इति ईश्वराश्रयेत्युच्यते; न त्वाधारतया । विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेः । (भामती, १।४।३, पृ० ३७८)
५. अविद्योपादानं च यद्यपि विद्यास्वभावे परमात्मनि न साक्षादस्ति, तथापि तत्प्रतिबिम्बरूपजीवद्वारेण परस्मिन् उच्यते । (भामती, १।४।२२, पृ० ४२१)

मिश्र ने भी अविद्या का आश्रय जीव को माना था। वाचस्पतिमिश्र ने उनसे ही इस सिद्धान्त को ग्रहण किया है। ब्रह्मसिद्धि में अविद्याश्रयत्व के प्रश्न पर विचार करते हुए मण्डनमिश्र कहते हैं कि "अविद्या किसकी है, इस प्रश्न उत्तर में हमारा कथन है कि यह जीव की है। यदि शङ्का हो कि जीव ब्रह्म से भिन्न नहीं है, क्योंकि श्रुति में कहा गया है कि ब्रह्म ही जीवात्मा रूप से शरीर में अनुप्रविष्ट है, तो इसके उत्तर में हमारा कथन है कि पारमार्थिक दृष्टि से यह बात सत्य है, किन्तु कल्पना से जीव ब्रह्म से भिन्न है। इस पर प्रश्न होता है कि किसकी कल्पना से यह भेद है, ब्रह्म की कल्पना से तो यह सम्भव नहीं, क्योंकि ब्रह्म के विद्यात्मक होने के कारण वह कल्पनाशून्य है।"^१ जीवों की कल्पना भी इस भेद का कारण नहीं मानी जा सकती, क्योंकि कल्पना के पूर्व उनका अभाव होने से इतरेतराश्रय दोष का प्रसंग होता है।^२ जीवविभाग कल्पनाधीन है तथा कल्पना जीवाश्रित है। इस दोष के समाधान में यह कहा जाता है कि जीव तथा अविद्या के बीजांकुर संतानों के समान अनादि होने के कारण इतरेतराश्रयदोष की प्रसक्ति नहीं होती।^३ उपर्युक्त उद्धरण से यह स्पष्ट है कि मण्डनमिश्र ने अविद्या का आश्रय जीव को ही माना है, ब्रह्म को नहीं। उन्होंने ब्रह्म के अज्ञानाश्रयत्व का खण्डन ब्रह्म के विद्यात्मकत्व के आधार पर किया है। जीव को अविद्याश्रय मानने में जिस इतरेतराश्रयदोष की प्रसक्ति होती है, उसका निराकरण बीजांकुर के दृष्टान्त के आधार पर किया गया है। मण्डन पृष्ठ-सेवी वाचस्पति मिश्र ने भी जीव को ही अविद्या का आश्रय माना है तथा इतरेतराश्रयदोष का निराकरण भी मण्डनमिश्र के समान ही किया है। ब्रह्म के अविद्याश्रयत्व का खण्डन भी मण्डनमिश्र की युक्ति के आधार पर ही किया है।

अभी हम कह चुके हैं कि जीव को अविद्या का आश्रय स्वीकार

१. यत्तु कस्याचिद्येति जीवानामिति ब्रूमः । ननु न जीवा ब्रह्मणो विद्यन्ते; एवं ह्याह "अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य" इति । सत्यं परमार्थतः, कल्पनया तु विद्यन्ते । कस्य पुनः कल्पना भेदिका ? न तावद् ब्रह्मणः, तस्य विद्यात्मनः कल्पनाशून्यत्वात् । (ब्रह्मसिद्धि, पृ० १०)
२. नापि जीवानाम्, कल्पनया प्राक् तदभावात् इतरेतराश्रयप्रसंगात् । (वही)
३. अनादित्वादुभयोरविद्याजीवयोर्बीजांकुरसंतानयोरिव नेतरेतराश्रयत्वमकस्मृति-मावहति । (वही)

करने में एक कठिनाई उपस्थित होती है। अविद्या के होने पर जीवात्म-विभाग होगा और जीवात्म विभाग होने पर ही अविद्या जीवाश्रित हो सकेगी। इस प्रकार जीव को अविद्या का आश्रय मानने पर इतरेतराश्रयदोष की प्रसक्ति होती है। इस दोष का निवारण करते हुए भामतीकार वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि जीव और अविद्या के अनादि होने के कारण बीज और अंकुर के समान इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं।^१ इस पर यह शङ्का होती है कि बीजांकुर के दृष्टान्त में इतरेतराश्रयदोष नहीं है क्योंकि जो बीज जिस अंकुर का कारण है, वही बीज उस अंकुर का कार्य नहीं अपितु एक अंकुरान्तर का कार्य है। इसी तरह जो अंकुर जिस बीज का कारण है, वही अंकुर उस बीज का कार्य नहीं है। अतएव बीज और अंकुर की उत्पत्ति में इतरेतराश्रयदोष नहीं है। बीज और अंकुर दोनों ही प्रवाहरूप से अनादि हैं। किन्तु यदि प्रकृतस्थल में भी जीव और अविद्या को बीज और अंकुर के समान परस्परोत्पत्तिहेतु माना जाय तो जीव के अनित्यत्व की प्रसक्ति होगी। अतः जीव और अविद्या को बीजांकुर के समान परस्परोत्पत्तिहेतु नहीं माना जा सकता। इस शङ्का के समाधान में कल्पतरुकार अभयानन्द का कथन है कि वहाँ बीजांकुर के दृष्टान्त से उत्तरोत्तर जीवाभिव्यक्तियों का पूर्वपूर्वभ्रमनिमित्तकत्व का प्रतिपादन ही भामतीकार की अभिष्ट है; अतः जीव के अनित्यत्व की शङ्का समीचीन नहीं है।^२

इतरेतराश्रयदोष के सम्बन्ध में कल्पतरुकार का कथन है कि उत्पत्ति, जप्ति तथा स्थिति के प्रतिबन्ध के द्वारा ही आत्माश्रय तथा इतरेतराश्रय में दोष होता है, अन्यथा नहीं।^३ उत्पत्ति में आत्माश्रयत्व के प्रतिबन्धक होने से कार्यकारणभाव की ही असिद्धि हो जाती है।

१. न च अविद्यायां सत्यां जीवात्मविभागः, सति च जीवात्मविभागे तदाश्रयाविद्येत्यन्योन्याश्रयमिति सांप्रतम्, अनादित्वेन जीवाविद्ययोर्बीजांकुरवदन्तवकृष्टोत्तरयोगात् ।

(भामती, १।२।६, पृ० २३५)

तथा—न चैवमन्योन्याश्रयो जीवविभागाश्रयाविद्या अविद्याश्रयश्च जीवविभाग इति; बीजांकुरवदनादित्वात् ।

(भामती, १।४।२२, पृ० ४२१)

२. जीवाविद्ययोर्बीजांकुरवद्वेतुमत्तवे जीवानित्यत्वं स्यात्, तस्मादुत्तरोत्तराभिव्यक्तीनां पूर्वपूर्वभ्रमनिमित्तकत्वमवोक्तम् ।

(वे० क०, १।२।६, पृ० २३६)

३. उत्पत्तिर्जातिप्रतिबन्धेन ह्यात्माश्रयस्य दोषता ।

(वे० क०, वही)

कारण का कार्य में पूर्ववृत्तित्व आवश्यक है। किन्तु कोई स्वयं अपना पूर्ववर्ती नहीं हो सकता। अतः कोई स्वयं अपना कारण नहीं हो सकता। इस प्रकार उत्पत्ति में आत्माश्रयत्व से कार्यकारणभाव की सिद्धि सम्भव नहीं। इसी तरह उत्पत्ति में इतरेतराश्रयत्व से भी कार्यकारणभाव की सिद्धि नहीं हो सकती। यदि ए को बी का कारण माना जाय और बी को ए का कारण माना जाय तो न तो ए की उत्पत्ति की व्याख्या सम्भव है और न ही बी की। उत्पत्ति के समान जप्ति में भी इतरेतराश्रयत्व दोष का कारण होता है। यदि घट-ज्ञान को इन्द्रियज्ञानाधीन मानें और इन्द्रियज्ञान को घटज्ञानाधीन मानें तो दोनों ज्ञानों के इतरेतराश्रित होने के कारण न तो घट का ज्ञान सम्भव हो सकेगा और न ही इन्द्रिय का ज्ञान। घट का ज्ञान इन्द्रियाधीन तभी माना जा सकता है जब कि इन्द्रिय का ज्ञान घटज्ञान से निरपेक्ष माना जाय। अतएव उत्पत्ति के समान जप्ति में भी इतरेतराश्रयत्व दोष का कारण होता है। इसी प्रकार स्थिति में भी इतरेतराश्रयत्व दोष का कारण होता है। यदि कुण्ड और बदर दोनों की स्थिति इतरेतराश्रित हो तो इनमें से किसी की भी स्थिति की व्याख्या सम्भव नहीं है। इस प्रकार हमने देखा कि उत्पत्ति, जप्ति तथा स्थिति के प्रतिबन्धक रूप में इतरेतराश्रयत्व दोष का कारण होता है।

किन्तु प्रकृतस्थल में जीव और अविद्या में इतरेतराश्रयत्व दोष का कारण नहीं बन सकता। जीव और अविद्या दोनों के अनादि होने के कारण इनकी उत्पत्ति नहीं होती। अतः उत्पत्तिविषयक इतरेतराश्रयता इन दोनों के बीच नहीं है। जप्ति के सम्बन्ध में भी इनमें इतरेतराश्रयता नहीं है। क्योंकि जीव की प्रतीति स्वतः होती है, जबकि अविद्या की प्रतीति जीव के बल पर होती है। स्थिति के सम्बन्ध में भी जीव और अविद्या के बीच इतरेतराश्रयता नहीं है; क्योंकि जीव और अविद्या दोनों के अमूर्त होने के कारण इनमें कुण्ड और बदर के समान अधरोत्तरीभाव सम्भव नहीं है। इस तरह जीव और अविद्या के बीच न तो उत्पत्ति में इतरेतराश्रयता है, न जप्ति में और न ही स्थिति में। उत्पत्ति, जप्ति तथा स्थिति के अतिरिक्त अन्य स्थानों पर इतरेतराश्रयता दोष का कारण नहीं होती। अवच्छेद और अवच्छेदक रूप इतरेतराश्रयता जो जीव और अविद्या के बीच विद्यमान है, दोष का कारण नहीं। इस प्रकार की इतरे-

तराश्रयता तो प्रमाण प्रमेय आदि में भी विद्यमान है।^१ किन्तु वह दोष का कारण नहीं मानी जाती। प्रमेयत्वाकारावगाहि प्रमाण निरूपकप्रमेयावच्छेद है, तथा प्रमेय अपने विशेषणीभूत प्रमाण से अवच्छेद्य है। इस प्रकार प्रमाण और प्रमेय के बीच भी इतरेतराश्रयता है, किन्तु इसे दोष का कारण नहीं माना जाता। अतएव जीव और अविद्या के बीच अवच्छेद्य-अवच्छेदक रूप इतरेतराश्रयता होने पर भी कोई दोष नहीं है।^२

किन्तु इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन ने प्रमाण और प्रमेय के बीच इतरेतराश्रयता को प्रदर्शित करते हुए प्रमाण और प्रमेय इन दोनों पदार्थों का खण्डन किया है। इस लिए प्रमाण-प्रमेय के दृष्टान्त के आधार पर भी जीव और अविद्या के इतरेतराश्रयत्वरूप दोष का निवारण सम्भव नहीं है।

वस्तुतस्तु अविद्याश्रयत्व ही जीवत्व है। जहाँ-जहाँ जीवत्व है वहाँ-वहाँ अविद्याश्रयत्व है और जहाँ-जहाँ अविद्याश्रयत्व है, वहाँ-वहाँ जीवत्व है। इस प्रकार जीवत्व तथा अविद्याश्रयत्व का विचार समसामयिक है। जैसे त्रिभुज और त्रिकोणावच्छिन्नक्षेत्र का विचार समसामयिक है, इनमें कोई पहले और कोई पीछे नहीं, वैसे ही जीवत्व तथा अविद्याश्रयत्व के विचार के समसामयिक होने से इनमें इतरेतराश्रयत्वरूप दोष की प्रसक्ति नहीं होती। इस प्रकार जीव को अज्ञान का आश्रय मानने पर जिस इतरेतराश्रयत्वरूप दोष की प्रसक्ति होती है, उसके निराकरण का प्रयत्न भामतीप्रस्थान के समर्थक विचारकों की ओर से किया गया है तथा जीव को अज्ञान का आश्रय माना गया है। अनन्तकुण्डलास्त्री इस सम्बन्ध में कहते हैं कि "मैं अज्ञ हूँ" इस प्रकार का अनुभव भी जीव के अविद्याश्रयत्वपक्ष का समर्थक है। "जाज्ञौ" यह भी ज और अज्ञ शब्द से क्रमशः ईश्वर और जीव का बोध कराती हुई जीव के अविद्याश्रयत्व पक्ष का समर्थन करती है।^३ उनका कथन है कि षटादिप्रत्यक्षज्ञान में अन्तःकरण-

१. न चानयोक्त्यतिः अनादित्वात्, प्रतीतिस्तु, जीवस्य स्वतस्तद्वत्त्वाविद्यायाः।

.....अपि च नैव गुणध्वंसवधरोत्तरीभावः जीवाविद्ययोरमूर्तत्वात्।

अवच्छेदावच्छेदकं तु तत्रेतराश्रयतां प्रमाणप्रमेयादिषु गुरुभोदाहरणम्।

(वे० क०, वही)

२. प्रमेयत्वाकारावगाहि प्रमाणं निरूपकप्रमेयावच्छेद्यं, प्रमेयं च स्वविशेषणीभूत-प्रमाणावच्छेद्यमित्येवमादिष्ववच्छेदावच्छेदकत्वस्येतराश्रयत्वं दृष्टम्।

(वे० क० प०, वही)

३. ब० सू० शां० भा० १।१।१

(अनन्तकुण्डलास्त्री, टिप्पणी, प० ४)

वृत्ति के निर्गमन के द्वारा प्रमातृचेतन्य तथा विषयचेतन्य के अभेद के ग्रहण का सिद्धान्त भी इसी पक्ष का समर्थक है।^१ विवरणप्रस्थानानुयायी भी अवस्थाज्ञान को जीवाश्रित ही मानते हैं। अन्यथा तत्त्वज्ञान से अज्ञानभाव का विनाश मानने पर मूलाविद्या के विनाश से एक की मुक्ति होने पर सबकी मुक्ति का प्रसंग होगा। इस प्रकार भामतीप्रस्थान में जीव के अविद्याश्रयत्व पक्ष का समर्थन किया गया है।

विवरणप्रस्थान में अविद्या का आश्रय तथा विषय दोनों ही ब्रह्म को माना गया है। तथा अविद्या के आश्रय और विषय के भेद का निराकरण किया गया है। विवरणकार प्रकाशात्मयति (प्रकाशात्मा) कहते हैं कि अविद्या आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा नहीं करती अपितु एक ही वस्तु में आश्रयत्व तथा आवरणत्व रूप दोनों कार्यों को सम्पन्न करती है।^२ जैसे अन्धकार अपने आश्रयभूत प्रदेश का आवरण करता है, वैसे ही अविद्या अपने आश्रय का आवरण करती है; और जैसे अन्धकार अपने आश्रय तथा आवरण के लिए दो वस्तुओं की अपेक्षा नहीं करता, वैसे ही अज्ञान भी आश्रय तथा आवरण के लिए दो वस्तुओं की अपेक्षा नहीं करता।^३

इस पर यह शंका होती है कि जैसे ज्ञान आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा रखता है वैसे अज्ञान भी आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा रखता है। "मैं इसे जानता हूँ" इस प्रतीति के समान ही "मैं इसे नहीं जानता हूँ", यह प्रतीति भी आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा करती है।

इस शंका का समाधान करते हुए विवरणप्रमेयसंग्रहकार का कथन है कि ज्ञान में ही आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा होती है, अज्ञान में नहीं। अज्ञान ज्ञान का अभावभाव नहीं, अपितु भावरूप है। भावरूप अज्ञान के लिए माया आदि शब्दों का व्यवहार होता है। यह भावरूप अज्ञान आश्रयविषयभेद-सापेक्ष नहीं है। किन्तु जब अज्ञान शब्द ज्ञान के अभाव के अर्थ में प्रयुक्त होता है, तब यह ज्ञान के समान है।^४

२. न तावदज्ञानमाश्रयविषयभेदसापेक्षम् । किन्तु वैकल्पिकान्नेक वस्तुत्याश्रयत्वमावरणकमेति कृत्यद्वयं संपादयति ।

(पं० पा० जि०, पृ० २१०-२१)

३. न हि तपो वस्तुत्यापेक्षमवशान्ते ।

(वही)

ही आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा रखता है। जैसे स्थिति के कर्म-निरपेक्ष होने पर भी जब इसे "अगमन" शब्द से कहा जाता है तब यह प्रश्न उठता है कि किसका अगमन और किंविषयक अगमन है, इस प्रकार वह कर्मसापेक्ष-सी प्रतीत होती है^१, जैसे ही माया अज्ञान शब्द से प्रतिपादित होने पर आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा रखती हुई-सी प्रतीत होती है। किन्तु वस्तुतः मायादिपदवाच्य अविद्या या अज्ञान आश्रय तथा विषय के भेद की अपेक्षा नहीं रखती।^२

अज्ञान के आश्रय तथा विषय के भेद की अपेक्षा न रखने पर भी यह शंका होती है कि स्वयंप्रकाश चैतन्यस्वरूप ब्रह्म अज्ञान का आश्रय कैसे माना जा सकता है, क्योंकि प्रकाश और अप्रकाश में स्वाभाविक विरोध है। सूर्य के उदित होने पर रात्रि का अन्धकार नहीं टिक सकता। यदि कहें कि सूर्य के प्रकाश में भी दिवाभीत को आरोपित अन्धकार का दर्शन होने से प्रकाश और अप्रकाश में विरोध नहीं तो यह ठीक नहीं; क्योंकि सूर्य के प्रकाश के विरोधी उसके समान सत्तावाले अन्धकार की तरह चैतन्य के समान सत्ता वाले अज्ञानान्तर का अभाव होने से आरोपित अज्ञान को ही चैतन्य का विरोधी माना जा सकता है, अन्यथा ज्ञान तथा अज्ञान के विरोध की प्रसिद्धि न हो एवं अज्ञान का अज्ञानत्व ही न रहे। यहाँ यह कहना भी युक्त नहीं है कि वृत्तिज्ञान ही अज्ञान का विरोधी है, क्योंकि वृत्ति के जड़ होने के कारण वह अप्रकाशस्वरूप अज्ञान का विरोधी नहीं हो सकती। यदि वृत्तिज्ञान को ज्ञानत्वाकार से अज्ञान का विरोधी माना जाय, तो उसी प्रकार चैतन्य को भी अज्ञान का विरोधी क्यों न माना जाय ?

इस शंका का समाधान विवरणभावप्रकाशिका में नृसिंहाश्रम ने इस प्रकार किया है। वे कहते हैं कि यद्यपि अज्ञान चैतन्य का विरोधी अनुभूत होता है, तथापि तत्तदाकाररूप में अपरोक्षवृत्त्यभिव्यक्त चैतन्य ही चैतन्यरूप से अज्ञान का निवर्तक है, क्योंकि अपरोक्षवृत्ति ही अज्ञान-निवृत्ति के प्रतिबन्धक आवरण का विरोधी है।^३ अपरोक्षवृत्ति के उदित

१. यथा स्थितिः कर्मनिरपेक्षाप्यगमनशब्देनाभिधीयमाना कस्य किंविषयकगमनमिति कर्मसापेक्षवद्भाति तद्वन् । (वि० प्र० सं०, पृ० १६५)

२. मायादिशब्दव्यवहारे तदभावात् । (वही)

३. यद्यपि अज्ञानस्य चैतन्यविरोधित्वमनुभूयते, तथापि तत्तदाकारापरोक्षवृत्त्यभिव्यक्तमेव चैतन्यं चैतन्यात्मना अज्ञानस्य निवर्तकम् । अपरोक्षवृत्तेरेव तन्निवृत्तिप्रतिबन्धकावरणविरोधित्वात् । (वि० भा० प्र०, पृ० २११)

न होने पर ही अज्ञान चैतन्य का आवरण करता है।^१ प्रतिबिम्बविभ्र हेतु के रहने पर अज्ञान के होने पर भी आवरण का दर्शन नहीं होता। अतः ज्ञानाभावकालीन आवरण की ज्ञान के द्वारा ही निवृत्ति होने पर अप्रतिबिम्ब चैतन्य अज्ञान का निवर्तक होता है। इस प्रकार की कल्पना को प्रमाणशून्य नहीं माना जा सकता; क्योंकि अविद्यानिवृत्ति में अपरोक्षवृत्ति का अन्वय-व्यतिरेक तथा “मैं नहीं जानता हूँ” इस प्रकार चैतन्य-सामान्य के साथ अज्ञान के अविरोध का अनुभव ही इसमें प्रमाण है। इस कारण स्वप्रकाश चैतन्य अपरोक्षवृत्ति के अभाव में अज्ञान का साधक एवं अविरोधी होने के कारण अज्ञान का आश्रय हो सकता है।^२ सूर्य के दृष्टान्त के द्वारा प्रकाशस्वरूप होने से ही चैतन्य के अज्ञानाश्रयत्व का विरोध नहीं किया जा सकता; क्योंकि भिन्नविषयक ज्ञान तथा अज्ञान का एकाश्रयत्व सम्भव है।^३ इसी प्रकार ज्ञानस्वरूप चैतन्य तथा अज्ञान के आश्रयाश्रयिभाव में भी कोई विरोध नहीं है।^४

यहाँ यह शङ्का होती है कि “मैं अज्ञ हूँ” यह अनुभव इस बात में प्रमाण है कि अन्तःकरणविशिष्ट चैतन्य अर्थात् जीव ही अज्ञान का आश्रय है, विशुद्ध चैतन्य नहीं। अतः विशुद्ध चैतन्यस्वरूप ब्रह्म को अज्ञान का आश्रय कैसे माना जा सकता है?

इस शङ्का का समाधान विद्वत्कारण्य ने विवरणप्रमेयसंग्रह में इस प्रकार किया है। वे कहते हैं कि जैसे लोहा जलाता है। इस प्रतीति में दाहकर्तृत्व और लोहा इन दोनों का एक अग्नि के साथ सम्बन्ध होने से परस्पर सम्बन्ध का अवभास होता है।^५ किन्तु वस्तुतः लोहे में दाहकर्तृत्व नहीं है, वैसे ही अज्ञान और अन्तःकरण का एक आत्मा के साथ

१. अज्ञानं हि अपरोक्षवृत्त्यनुदयमेव चैतन्यमावृणोति ।

(वि० भा० प्र० पृ० २१२)

२. तस्मात् स्वप्रकाशस्यापि चैतन्यस्यापरोक्षवृत्तिविरुद्धतायां अज्ञानसाधकत्वात्तद्विरुद्धत्वाच्च तदाश्रयत्वमविरुद्धम् ।

(वही)

३. भिन्नविषयजानाज्ञानयोरेकाश्रयत्वस्य सम्भवात् ।

(वही)

४. तद्वदाश्रयिभावस्याप्यविरोधात् ।

(वही)

५. यथा “अग्निं दहति” इत्यत्र दग्धत्वायसोरेकाग्निसम्बन्धात् परस्परसम्बन्धावभासः तद्वदज्ञानान्तःकरणयोरेकात्मसम्बन्धदेव सामान्याधिकरण्यावभासो न स्वान्तःकरणस्याज्ञानाश्रयत्वात् ।

(वि० प्र० सं०, पृ० १७०)

सम्बन्ध होनेसे उनके सामानाधिकरण्य की प्रतीति होती है, किन्तु वस्तुतः अन्तःकरण अज्ञान का आश्रय नहीं है। यदि अन्तःकरण को अज्ञान का आश्रय माना जाए तो “अविद्या की सिद्धि होने पर अन्तःकरण की सिद्धि तथा अन्तःकरणविशिष्ट में अविद्या-सम्बन्ध” इस प्रकार अन्योन्याश्रयता का प्रसंग होगा।^१ यहाँ यह कहना भी युक्त नहीं है कि अन्तःकरण के बिना अविद्या का सम्बन्ध दृष्टचर नहीं है, क्योंकि सुषुप्ति में अन्तःकरण के अभाव में भी अविद्या की स्थिति मानी जाती है।^२ उस समय चैतन्य के अतिरिक्त अविद्या का आश्रय कौन हो सकता है? अतएव विशुद्ध चैतन्य को अज्ञान का आश्रय मानना उचित है।

इस पर यह शका होती है कि यदि अज्ञान का आश्रय अन्तःकरण-विशिष्ट चैतन्यरूप जीव को न मानकर विशुद्ध चैतन्यरूप ब्रह्म को ही माना जाय तो ब्रह्म में ही अज्ञत्वादि धर्मों की प्रसक्ति होगी जीव में नहीं।

इस शङ्का का समाधान करते हुए विवरणकार प्रकाशात्मयेति (प्रकाशात्मा) का कथन है कि यद्यपि अविद्या विशुद्ध चैतन्य के साथ सम्बन्ध रखती हुई जीव और ब्रह्म के विभाग का उत्पन्न करती है तथापि ब्रह्मस्वरूप को उपेक्षा करके जीवभाग में ही पक्षपात रखती हुई संसार को उत्पन्न करती है। जैसे मुख से सम्बन्ध दर्पण बिम्ब और प्रतिबिम्ब का विभाग करके प्रतिबिम्ब भाग में ही अतिशय का आधान करता है, वैसे ही अविद्या भी चिन्मात्र से सम्बन्ध रखती हुई जीव और ब्रह्म का भेद उत्पन्न करके प्रतिबिम्बस्थानीय जीव में ही असर्वज्ञत्व आदि अतिशय का आरोप करती है।^३

शतभूषणीकार ने ब्रह्म के अज्ञानाश्रयत्व पक्ष के लण्डन के लिए निम्न-

१. अन्यथाऽविद्यासम्बन्धे सत्यन्तःकरणसिद्धिरन्तःकरणविशिष्टे चाविद्यासम्बन्ध इति स्वादन्योन्याश्रयता । (वही)

२. न चान्तःकरणमन्तरेणाऽविद्यासम्बन्धो न दृष्टकरः, सुषुप्ते संमतत्वात् ।

(वही)

तथा—इण्डियन फिलोसोफी—एस० राधाकृष्णन्, भाग० २; पृ० ५७८, फुटनोट ।

३. यथा मुखमात्रसंबन्धि दर्पणादिकं बिम्बप्रतिबिम्बी विभज्य प्रतिबिम्बभाग एवातिशयमादधाति तद्वत् । (वि० प्र० सं०, पृ० १७० तथा २१९)

लिखित अनुमान वाक्यों का प्रयोग किया है :— विवादाध्यासित अज्ञान का आश्रय ज्ञानस्वरूप ब्रह्म नहीं हो सकता, अज्ञान होने के कारण शुक्त्यादि के अज्ञान के समान । २—अज्ञान का आश्रय ज्ञाता ही हो सकता है । ब्रह्म अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता है, क्योंकि वह ज्ञातृत्वधर्म से रहित है, घटादि के समान ।

उपर्युक्त अनुमानवाक्यों के सम्बन्ध में शतभूषणीकार अनन्तकृष्ण शास्त्री कहते हैं कि ये अनुमानवाक्य अपने साध्य की सिद्धि में समर्थ नहीं हैं । प्रथम अनुमानवाक्य शुक्त्यादि के अज्ञान को दृष्टान्तरूप में प्रदर्शित किया गया है । किन्तु शुक्त्यादिविषयक अज्ञान पल्लवाज्ञान (तूला ज्ञान) है, मूलाज्ञान नहीं । विवरणप्रस्थान में भी पल्लवाज्ञान को जीवाश्रित ही माना गया है । अतएव पल्लवाज्ञान के दृष्टान्त के आधार पर मूलाज्ञान के ब्रह्माश्रितत्व का निषेध युक्त नहीं है । उक्तानुमान में अज्ञानत्वरूपहेतु में पल्लवाज्ञानत्व उपाधि है ।^१ अतः हेतु के उपाधियुक्त होने के कारण वह साध्य के साधन में समर्थ नहीं है । इसके विपरीत मूलाज्ञान के ब्रह्माश्रितत्व को निम्नलिखित अनुमान से सिद्ध किया जा सकता है । विवादाध्यासित अज्ञान ब्रह्माश्रित है, क्योंकि वह पल्लवाज्ञान न होते हुए अज्ञान है ।

इसी प्रकार शतदुषणीकार द्वारा प्रयुक्त द्वितीय अनुमान वाक्य के सम्बन्ध में शतभूषणीकार का कथन है कि यह भी अपने साध्य के साधन में सर्वथा असमर्थ है । इस अनुमानवाक्य में प्रदर्शित घटादि के अज्ञान का अनाश्रयत्व इस कारण से नहीं है कि घटादि में ज्ञातृत्व का अभाव है, अपितु इसलिए है कि वह स्वयं अज्ञान का कार्य है ।^२ अतः इस अनुमानवाक्य के द्वारा भी ब्रह्म के अज्ञानाश्रयत्व का खण्डन नहीं किया जा सकता । जीव के अनाश्रयत्व पक्ष के खण्डन में अनन्तकृष्णशास्त्री का कहना है कि शुक्तिकाज्ञान की तरह मूलाज्ञानको भी जीवाश्रित मान लिया जाय, तो शुक्तिकाज्ञान के कार्य शुक्ति के समान मूलाज्ञान का कार्य जगत् भी प्रातिभासिक हो जायगा और प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार के बिना व्यवहार दशा में ही उसका बाध मानना होगा । यदि पल्लवाज्ञान की तरह मूलाज्ञान भी जीवाश्रित ही माना जाय तो मूलाज्ञान का आश्रय न

१. शतभूषणी, भाग २, पृ० ३८

२. शतभूषणी (वही)

होने से ब्रह्म इस प्रपञ्च का उपादान कारण नहीं हो सकेगा । किंच प्रपञ्च-रूप से अज्ञान के परिणत होने से पूर्व अज्ञानावच्छिन्न चैतन्यरूप जीव की सिद्धि सम्भव न होने से उसे अज्ञान का आश्रय कैसे माना जा सकेगा ? अतएव मूलाज्ञान को पल्लवाज्ञान से भिन्न मानते हुए उसे ब्रह्माश्रित मानना ही सर्वथा युक्तिसंगत है ।^१

ब्रह्म के अज्ञानाश्रयत्व पक्ष के समर्थन में चित्सुखीकार का कथन है कि ब्रह्म को अज्ञान का आश्रय माने बिना उसके सर्वज्ञत्व की सिद्धि भी सम्भव नहीं है । सर्वज्ञत्व या तो स्वरूपतः होता है, या प्रमाणों के द्वारा होता है । दोनों प्रकार का सर्वज्ञत्व अविद्या के सम्बन्ध के बिना उपपन्न नहीं है ।^२ यदि ब्रह्म का सर्वज्ञत्व स्वरूपभूत प्रज्ञा के द्वारा माना जाय तो अज्ञात ब्रह्म का अविद्या के बिना सब ज्यों के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता, अतः सर्वज्ञत्व को उपपत्ति के लिए ब्रह्म का अविद्या से सम्बन्ध मानना ही होगा ।^३ प्रमाणों के द्वारा ब्रह्म में सर्वज्ञत्व मानने पर भी अनादि अविद्या के सम्बन्ध के बिना प्रमातृत्व तथा प्रमाणप्रमेय सम्बन्ध की सिद्धि नहीं हो सकती, अतः इस पक्ष में भी सर्वज्ञत्व की सिद्धि के लिए ब्रह्म का अविद्या से सम्बन्ध स्वीकार करना ही पड़ेगा ।^४ शंकराचार्य ने भी मायोपाधिक ब्रह्म (ईश्वर) को ही जगत का कारण तथा सर्वज्ञत्वादिलक्षण से युक्त माना है ।^५ मायोपाधि से रहित ब्रह्म में सर्वज्ञत्वादि धर्मों की सृज्जति सम्भव नहीं है, क्योंकि निर्गुण एवं निरुपाधिक ब्रह्म सभी धर्मों से रहित है । इस प्रकार विवरणप्रस्थान में ब्रह्म के अविद्याश्रयत्व पक्ष का समर्थन किया गया है ।

आभासवादी सुरेश्वराचार्य ने भी ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय स्वीकार किया है ।^६ उनके मत में ब्रह्म और अविद्या में आश्रयाश्रित

१. शतभूषणी (वही)

२. स्वरूपतः प्रमाणीर्वा सर्वज्ञत्वं द्विषा भवेत् ।

तच्चोक्तं विनाऽविद्यासम्बन्धं नोपपद्यते ॥ (चित्सुखी, पृ० ५७८)

३. असंगतः ब्रह्मणो भावितामन्तरेणाशेषासंगतिरिति सर्वज्ञत्वोपपत्त्यर्थमेव शाश्वतमनीया । (चित्सुखी, पृ० ५७८)

४. प्रमाणतः सर्वज्ञत्वेऽपि प्रमातृत्वस्य प्रमाणप्रमेयसम्बन्धस्य चाविचारितरमणीयानाद्यविद्यासम्बन्धमन्तरेणासिद्धेः । (वही)

५. मायोपाधिर्जगत्तः सर्वज्ञत्वादिलक्षणः । (वाक्यवृत्ति)

६. डॉ० बी० पी० उपाध्याय, लाहूर और वेदान्त, पृ० १०५ ।

तथा विषयविषयो भाव सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध अनादि एवं नैसर्गिक है। अविद्या आत्मा की सर्जनात्मिका शक्ति है, अतः आत्मा अविद्या से सदैव सम्बद्ध रहता है।^१ किन्तु इस नैसर्गिक सम्बन्ध के विपरीत सुरेश्वराचार्य ने अपने आभास प्रस्थान में एक अन्य प्रकार का सम्बन्ध भी माना है, जो अविद्या की आभासरूपता के अधिक अनुकूल है। अविद्या आभास के द्वारा कूटस्थ आत्मा से सम्बद्ध होती है अतएव आत्मा के साथ इसका सम्बन्ध भी आभासात्मक है। इस आभासात्मक सम्बन्ध के द्योतनार्थ उन्होंने आत्मा और आत्मज्ञान का सम्बद्ध आत्मानात्मत्वरूप बतलाया है। यह सम्बन्ध अविद्या तथा आत्मा के आध्यात्मिक तादात्म्य का द्योतक है। उन्होंने स्मृतरूप से आत्मा तथा अविद्या के सम्बन्ध को "प्रकल्पित" "अविद्योत्संगसंस्थ" तथा "अविचारितसंनिद्ध" कहा है।^२ प्रत्यगात्मा में अविद्या की स्थिति स्वतः या परतः किसी भी प्रकार उपपन्न नहीं हो सकती।^३ ससंग विकारी एवं अनात्म अविद्या का निःसंग, कूटस्थ तथा पूर्णचित्तत्व से वास्तविक योग सम्भव नहीं है।^४ अतएव जैसे धूतपिण्ड प्रदीप्त अग्नि का आलिंगन निराकृत रूप से करता है वैसे ही अविद्या भी प्रत्यगात्मा का आलिंगन प्रत्याख्यातत्वरूप से ही करती है।^५ इस प्रकार सुरेश्वराचार्य ने प्रत्यागात्मरूप ब्रह्म तथा अविद्या के संबंध को आभासात्मक माना है।

इस प्रकार हमने देखा कि अविद्या के आश्रय के सम्बन्ध में दोनों प्रस्थानों में पर्याप्त मतभेद है। भामतीप्रस्थान में अविद्या का आश्रय जीवको माना गया है। जबकि विवरणप्रस्थान में ब्रह्म को। सुरेश्वराचार्य ने भी ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय माना है। तथापि उनके मत में जीव तथा अविद्या दोनों ही आभासरूप हैं। अतएव उन्होंने प्रत्यगात्मस्वरूप ब्रह्म तथा अविद्या के सम्बन्ध को भी आभासात्मक ही स्वीकार किया है।

१. बृ० उ० भा० वा०, ४।३।१७८४-८५

२. अविद्याविरामबन्धः सोऽविद्याप्रकल्पितः (बृ० उ० भा० वा०, ४।३।१५)
अन्वयः संगतिः सेयमविचारितसिद्धिका।
अविज्ञातचिदुत्संगसंस्थैवेयं न वस्तुनि ॥ (वही, १।४।१३२३)

३. न स्वतः परतो वाप्तो वस्तुतः प्रत्यगात्मनि। (वही, ४।३।११०९)

४. वही, १।२।३०५

५. प्रत्याख्यातात्मनैवेयं प्रत्यगात्मानमेकलम् ॥
अविद्यालिङ्गते ब्रह्म धूतपिण्डमिवोत्पन्नम् ॥ (वही, ४।३।११८०)

चतुर्थ अध्याय

जीव

शंकराचार्यसम्मत जीव और ब्रह्म का सम्बन्ध

शंकराचार्य ने जीव और ब्रह्म के अभेद को स्वीकार किया है। उनके मत में जीव ब्रह्म से भिन्न नहीं है, वह परमार्थतः ब्रह्मरूप ही है। श्रुतियों में जीव को अज, नित्य और अविकारी कहा गया है^१ तथा अविकृत ब्रह्म को ही शरीर में जीवरूप से अवस्थित माना गया है।^२ यह आत्मा ब्रह्म है, मैं ब्रह्म हूँ, तুম वही (ब्रह्म) हो इत्यादि श्रुतियाँ स्पष्टरूप से जीव और ब्रह्म के अभेद का प्रतिपादन कर रही हैं।^३

किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि शंकराचार्य जीव और ब्रह्म के औपाधिकभेद को भी नहीं मानते। इनके औपाधिक भेदका प्रतिपादन करते हुए वे कहते हैं कि जैसे उपाधिपरिच्छिन्न घटाकाश से अनुपाधिक अपरिच्छिन्न आकाश भिन्न है, वैसे ही अविद्याकल्पित कर्त्ता भोक्ता विज्ञानात्मा जीव से परमेश्वर भिन्न है।^४ अन्तराधिकरण के 'अनवस्थितैतरसंभवाच्च नेतरः' इस सूत्र के भाष्य में शंकराचार्य का कथन है कि यद्यपि विज्ञानात्मा जीव परमात्मा से अनन्य ही है तथापि अविद्याकृत मर्त्यत्व तथा भय के अध्यारोप के कारण उसमें अमृतत्व तथा अभयत्व की उपपत्ति नहीं होती।^५ इसी प्रकार सर्वत्रप्रसिद्धयधिकरण भाष्य में वे

१. अजो नित्यः शास्वतोऽयं पुराणः (कठ० उ० २।१०)
२. तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् । (तै० उ० २।६।१) ; अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि । (छा० उ० ६।३।२)
३. अयमात्मा ब्रह्म । (बृ० उ० २।५।१९) ; तत्त्वमसि (छा० उ० ६।८।७) ; अहं ब्रह्मास्मि (बृ० उ० १।४।१०)
४. परमेश्वरस्त्वविद्याकल्पिताच्छरीरात् कर्तुर्भोक्तुर्विज्ञानात्माख्यादन्यः ।..... यथा वा घटाकाशादुपाधिपरिच्छिन्नादनुपाधिपरिच्छिन्न आकाशोज्ज्वलः ।
(ब० सू० शां० भा० १।१।१७)
५. यद्यपि विज्ञानात्मा परमात्मनोज्जन्य एव, तथाप्यविद्याकामकर्मकृतं तस्मिन् मर्त्यत्वमध्यारोपितं भयं चेत्यमृतत्वाभयत्वे नोपपद्यते ।

कहते हैं कि जीव कर्त्ता, भोक्ता, धर्माधर्म का साधन तथा सुखदुःख युक्त है; इसके विपरीत परमेश्वर अपहृतपाप्मत्वादिगुण वाला है।^१ इसीतरह बहुराधिकरण भाष्य में शंकराचार्य का कथन है कि अविद्या-प्रयुक्तस्वरूपाज्ञान के कारण जीव नानाविध क्लेशपाशों से बद्ध होकर त्रिविध तापों का भाजन-सा बना रहता है। स्थाणु में पुरुष बुद्धि के समान द्वैतलक्षणा अविद्या के कारण जब तक जीव को अपने कूटस्थ नित्य तथा दुःस्वरूप का ज्ञान नहीं हो जाता तभी तक जीव का जीवत्व है। जब जीव को अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाता है और जब वह यह ज्ञान लेता है कि वह देहेन्द्रियमनोबुद्धि का संघात नहीं है किन्तु चैतन्य-स्वरूप आत्मा है, तब वह कूटस्थ नित्य, दुःस्वरूप आत्मा हो जाता है।^२ किन्तु जीव के स्वमहिमप्रतिष्ठत होने के पूर्व तक कर्मकर्तृत्वादिरूप समस्त भेदव्यवहार बने रहते हैं।^३ इस प्रकार हम देखते हैं कि शंकराचार्य ने जीव और ब्रह्म के पारमार्थिक अभेद को मानते हुए भी इनके औपाधिक भेद को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है।

यहाँ यह शंका होती है कि जब परमार्थिक दृष्टि से निर्गुण, निर्विशेष निरुपाधिक ब्रह्म ही एकमात्र सत् है, तब कर्तृत्व भोक्तृत्व मुखित्व दुःखित्वादि धर्मविशिष्ट जीव की व्याख्या किस प्रकार की जा सकती है? मनुष्य अपने आपको कर्त्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी इत्यादि रूपों में अनुभव करता है। इस अनुभूति को सर्वथा असत् कैसे माना जा सकता है? अतः इन धर्मों से विशिष्ट जीव की सत्ता को स्वीकार करना ही होगा। किन्तु प्रश्न है कि निर्गुण एवं निर्विशेष ब्रह्म से सगुण एवं सविशेष जीव के प्रकट होने की समुचित व्याख्या कैसे की जा सकती है?

यह एक ऐसा प्रश्न है कि जिसने न केवल भारतीय विचारकों को ही अपितु पाश्चात्य दार्शनिकों को भी परेशान कर रखा है। प्रसिद्ध पाश्चात्य

१. एकः कर्त्ता भोक्ता धर्माधर्मसाधनः सुखदुःखादिर्माश्च । एकस्तद्विपरीतोऽपहृतपाप्मत्वादिगुणः । (ब्र० सू० शां० भा० १।२।८)

२. यावदेव हि स्थाणाविव पुरुषबुद्धि द्वैतलक्षणामविद्यां निवर्तयन् कूटस्थ, नित्यदुःस्वरूपमात्मानमहंब्रह्मास्मीति न प्रतिपद्यते तावज्जीवस्य जीवत्वम् । यदा तु देहेन्द्रियमनोबुद्धिसंघाताद् व्युत्थाप्य श्रुत्या प्रतिबोध्यते तदा स एव कूटस्थनित्यदुःस्वरूप आत्मा भवति । (ब्र० सू० शां० भा० १।३।१९)

३. तदपेक्षया च कर्मकर्तृत्वादिभेदव्यवहारो न विरुध्यते ।

(ब्र० सू० शां० भा० १।२।६)

विचारक "ग्रैंडले" कहते हैं कि हम यह नहीं जानते कि "ऐब्सोल्यूट" (Absolute) अपने आपको क्यों और किस प्रकार अनेक केन्द्रों में विभक्त कर लेता है और विभक्त हो जाने पर भी वह कैसे एक बना रहता है।^१ इसी प्रकार प्रसिद्ध दार्शनिक ग्रीन (Green) भी यह स्वीकार करते हैं कि अनन्त चेतना अपने आपको सान्त जीवों के माध्यम से उत्पन्न तथा अभिव्यक्त करने का प्रयास क्यों करती है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर नहीं दिया जा सकता।^२

प्रसिद्ध दार्शनिक बोसांके (Bosanquet) के सामने भी यह प्रश्न है कि इस सान्त जगत् का अस्तित्व क्यों है। वे भी यह स्वीकार करते हैं कि अनन्त से सान्त जगत् की रचना का कारण नहीं बताया जा सकता। विलियम जेम्स (William James) के सामने भी यह समस्या उपस्थित है। (Absolute) अपने अखण्ड अनुभव की परिपूर्णता से भ्रष्ट क्यों हुआ और उसने अपने आपको हमारे अनन्त अनुभवों प्रतिबिम्बित क्यों किया ?^३ इसी तरह सुप्रसिद्ध दार्शनिक डॉ० राधाकृष्णन् के सामने भी यह प्रश्न है कि अपरिवर्तनशील आत्मा किस प्रकार सान्त प्रतीत होता है, एवं चैतन्य का शाश्वत प्रकाश कैसे आच्छादित हो सकता है, जब कि वह सभी सम्बन्धों से रहित है।^४

1. "We do not know why or how the Absolute divides itself into centres, or the way in which so divided, it still remains one."

(Appearance and Reality, pp. 226-27)

2. But why the Absolute mind should reproduce itself through finite organisms, why it should try to realise itself through them, are questions which Green admits cannot be answered. (D. M. Datta; Chief Currents of Contemporary Philosophy, P. 16)
3. Why should the Absolute ever have lapsed from the perfection of its own integral experience and reflected itself into all over finite experiences ?

(A Pluralistic Universe p. 120)

4. How does the unchanging *Atman* appears as limited, how can the eternal light of intelligence be darkened by

इस प्रश्न का उत्तर देते हुए वे कहते हैं कि अत्मा शरीर, इन्द्रिय, मन, विषय इत्यादि उपाधियों के सम्बन्ध से ही अपने व्यावहारिक रूप (जीवत्व) को प्राप्त होता है । किन्तु आत्मा और जीव का यह सम्बन्ध अनिर्वचनीय, माया एवं रहस्यात्मक है ।^१

शंकराचार्य ने भी जीव और ब्रह्म के सम्बन्ध को मायिक स्वीकार किया है तथा अनिर्वचनीय स्वभाव वाली माया के द्वारा इसकी व्याख्या करने का प्रयास किया है । यदि परब्रह्म ही एकमात्र सत्य है, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ भी सत्य नहीं तो फिर यह उच्चावच प्रपञ्च कैसे प्रतिभासित होता है । इस प्रश्न के उत्तर में उन्होंने शुनि, मुक्ति तथा अनुभव के आधार पर एक ऐसी बीजभूत परमात्मशक्ति का सद्भाव माना है जिसके व्यापार्य से अद्वितीय ब्रह्म इस नामरूपात्मक प्रपञ्च की कारणता का निर्वहण करता है । इसी परमेश्वराभया मायामयी, अविद्यात्मिका बीजशक्ति के निमित्त ही जीव अपने आपको ब्रह्म से भिन्न समझता है और उसके सभी व्यवहारों की सिद्धि होती है । इसी मायामयी महासुप्ति में संसारी जीव शयन करते हैं और अपने स्वरूप की अज्ञानता के कारण लौकिक व्यवहारों में प्रवृत्त होते हैं ।^२ यह माया या अविद्या न तो सत् है और न ही असत् । यदि यह सत् होती तो सर्वदा प्रतीत होती यह और कभी इसका आघ नहीं होता । यदि यह सर्वथा असत् होती तो यह नामरूपात्मक प्रपञ्च की अवभासिका नहीं होती । सत् और असत् के परस्पर विरोधा होने के कारण माया को सदसत् भी नहीं कहा जा सकता है । अतः सत्, असत् तथा सदसत् से विलक्षण होने के कारण यह अनिर्वच-

any agency whatever, since it is free from all relations,

(Indian Philosophy Vol. II, P. 604)

1. It is the relation of *Atman* to the *Upadhis* of body, senses, mind and sense-objects that accounts for its phenomenal character, but this relation between the *Atman* and the psychological self is inexplicable, *mayic* or mysterious. (Indian Philosophy Vol. II, P. 604)

२. अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेश्वराभया मायामयी महासुप्तिः, यस्यां स्वरूपप्रतिबोधरहिताः शेरते संसारिणो जीवाः । अविद्या वन्नेव जीवस्य सर्वः संव्यवहारः संततो वर्तते ।

(ब्र० सू० शां० भा०, १।४।३)

नीय है। इसे भिन्न, अभिन्न तथा भिन्नाभिन्न भी नहीं माना जा सकता और न ही इसे सांग, अनंग तथा सांगानंग भी कहा जा सकता है।^१ इसी अनिर्वचनीय माया के द्वारा ही शंकराचार्य ने एक अद्वितीय चिन्मात्र ब्रह्म तत्त्व से नानाविध जीव और जगत् का अवभास माना है। इस प्रकार उन्होंने अस्पष्ट शब्दों में इस तथ्य को स्वीकार किया है कि सात जीव अनन्त ब्रह्म के स्वरूप का अवगाहन करने में सर्वथा असमर्थ है। ज्ञान के सीमित साधनों के द्वारा असीम चिदात्मतत्त्व के रहस्य का उद्घाटन सम्भव नहीं है। अनन्त की महिमा को अनन्त ही समझ सकता है। अतः अनन्त की महिमा को समझने के लिए मनुष्य को स्वयं अनन्त-रूप बन जाना होगा।^२

जीव और ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध के प्रश्न पर शंकर-पूर्व वेदान्त में भी विचार किया गया है। शंकराचार्य ने अपने शारीरिक भाष्य में आत्मरथ, ओङ्गुलोमि तथा काशकृत्स्न के सिद्धान्तों का उल्लेख करते हुए जीव और ब्रह्म में अभेद को स्वीकार करने वाले काशकृत्स्न के सिद्धान्त का समर्थन किया है। आत्मरथ के मत में जीव और ब्रह्म में कथंचित् भेद है और कथंचित् अभेद। वे कहते हैं कि जैसे वह्नि से निकलते हुए वह्नि के विकाररूप विस्फुलिंग न तो वह्नि से सर्वथा भिन्न है और न ही सर्वथा अभिन्न जैसे ही ब्रह्मविकार जीव भी न तो ब्रह्म से सर्वथा भिन्न है और न ही सर्वथा अभिन्न। वह्निविकार विस्फुलिंग को वह्नि से भिन्न नहीं माना जा सकता क्योंकि यह वह्निरूप है। किन्तु इसे वह्नि से सर्वथा अभिन्न भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर वह्नि के समान विस्फुलिंगों की परस्पर व्यावृत्ति के अभाव की प्रसक्ति होगी। इसी प्रकार ब्रह्मविकार जीव को ब्रह्म से अत्यन्त भिन्न नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसा मानने पर जीव के चिद्रूपत्वाभास की प्रसक्ति होगी। तथापि इसे ब्रह्म से अत्यन्त अभिन्न भी नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसा मानने पर परस्पर व्यावृत्ति सम्भव नहीं होगी तथा सर्वज्ञ के प्रति दिया गया उपदेश व्यर्थ होगा।^३

१. सन्नाप्यसन्नाप्यभयात्मिका नो भिन्नाप्यभिन्नाप्यभयात्मिका नो ।

सांगाप्यनंगाप्यभयात्मिका नो महादमुत्तानिर्वचनीयरूपा ॥

(विवेकचूडामणि, श्लोक १११)

२. ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति ।

३. यथा हि ब्रह्मविकारा व्युच्चरन्तो विस्फुलिंगा न ब्रह्मे रत्यन्ता भिद्यन्ते, तद्रूप-

किन्तु औदुलोमि के मत में जीव ब्रह्म से अत्यन्त भिन्न है। ब्रह्मज्ञान के उपरान्त देहेन्द्रियमनोबुद्ध्यहंकाररूप उपाधि के सम्पर्क से रहित हो जाने एवं मुक्त हो जाने पर वह ब्रह्म से अभिन्न हो जाता है। भविष्य-कालिक अभेद के आधार पर भेदकाल में भी अभेद का व्यवहार होता है। जबतक मुक्ति नहीं हो जाती तभी तक जीव और ब्रह्म का भेद है। मुक्तावस्था में भेदहेतु के अभाव से भेद नहीं रह जाता। इस प्रकार औदुलोमि के मत में ब्रह्म जीव ब्रह्म से भिन्न है, किन्तु मुक्त जीव ब्रह्म से अभिन्न है।^१

काशकृत्स्न आचार्य के मत में जीव और ब्रह्म में वास्तविक अभेद है। जीव ब्रह्म से भिन्न नहीं और न ही ब्रह्म का विकार है। किन्तु अविद्योपाधि से अवच्छिन्न ब्रह्म ही जीव रूप से कल्पित है। जैसे घटमणिकादिरूप उपाधियों से अवच्छिन्न आकाश घटाकाश तथा मणिकाकाश परमकाश से न तो भिन्न है और न ही उसका विकार है, वैसे ही जीव भी ब्रह्म से न तो भिन्न है और न ही उसका विकार है, अपितु वह ब्रह्म-रूप ही है।^२

शंकराचार्य ने जीव और ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध के प्रश्न पर काशकृत्स्न के मत का ही समर्थन किया है। वे कहते हैं कि बिज्ञानात्मा और परमात्मा का अविद्याप्रत्युपस्थापितनामरूपरचितदेहाद्युपाधिनिमित्तकभेद पारमार्थिक नहीं है। काशकृत्स्न का यह सिद्धान्त ही सभी वेदा

निरूपणत्वात्, नापि ततोऽत्यन्तमभिन्नाः, बद्धैरिव परस्परव्याकृत्यभाव-
प्रसंगात्, तथा जीवात्मनोऽपि ब्रह्मविकारा न ब्रह्मणोऽत्यन्तं भिद्यन्ते, चिद्रूप-
त्वाभावप्रसंगात् सर्वज्ञं प्रत्युपदेवार्थव्याप्तिम् । तस्मात्कर्वाचिद्भेदो जीवात्म-
नावभेदश्च । (भामती—१।४।२० प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्रयः) ।

१. उत्क्रमिष्यत एवं भावानित्यौदुलोमिः, ब्र० सू० १।४।२१—भामतीः—
भविष्यन्तमभेदमुपादाय भेदकालेऽप्यभेद उक्तः । यथाहुः पांचरात्रिकाः—
“आमुक्तेर्भेद एव स्याज्जीवस्य च परस्य च ।

मुक्तस्य न भेदोऽस्ति भेदहेतोरभावात् ।”

२. अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः । ब्र० सू० १।४।२२—भामती—न जीव
आत्मनोऽपि, नापि तद्विकारः, किन्त्वात्मैवाविद्योपाधानकल्पितावच्छेदः ।
आकाश इव घटमणिकादिकल्पितावच्छेदो घटाकाशो मणिकाकाशो न तु परमा-
काशादन्यस्तद्विकारो वा ।

न्तियों द्वारा स्वीकार करने योग्य है।^१ आश्चर्य्य का वह सिद्धान्त जिसके अनुसार जीव और ब्रह्म में कार्यकारणभाव सम्बन्ध है एवं जीव ब्रह्म का विकार होने से ब्रह्म के आधीन है, शंकराचार्य को मान्य नहीं। वे जीव-लोभि के उस सिद्धान्त भी का समर्थन नहीं करते जिसके अनुसार जीव और ब्रह्म में ब्रह्मावस्था में भेद और मुक्तावस्था में अभेद माना गया है। वे तो काणकृत्स्न द्वारा प्रतिपादित उस सिद्धान्त के ही समर्थक हैं जिसके अनुसार जीव और ब्रह्म में पारमाधिक अभेद है। भेदप्रतीति का कारण अविद्या है। विद्योदय के होते ही भेदप्रतीति का बाध हो जाता है तथा जीव अपने वास्तविक स्वरूप में अवस्थित हो जाता है।

जीव और ब्रह्म के पारमाधिक अभेद तथा जीवाधिक भेद को प्रदर्शित करने के लिए शंकराचार्य ने अपने भाष्य ग्रन्थों में "अवच्छेद", "प्रतिबिम्ब" तथा "आभास" इन तीन पदों का अथावसर प्रयोग किया है। कहीं उन्होंने जीव और ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध को घटाकाश और मठाकाश के दृष्टान्त से कहीं बिम्ब और प्रतिबिम्ब के दृष्टान्त से और कहीं रज्जु-सर्प के दृष्टान्त से समझाया है। सर्वत्रप्रतिष्ठाधिकरण भाष्य में शंकराचार्य कहते हैं कि परमात्मा ही देहेन्द्रियमनोबुद्धिरूप उपाधियों से परिच्छिद्यमान होता हुआ अज्ञानियों के द्वारा जीव रूप में उपचरित होता है। जैसे घटकरकादि उपाधियों के कारण अपरिच्छिन्न आकाश परिच्छिन्न को तरह अवभासित होता है, वैसे ही अपरिच्छिन्न परमात्मा भी जीव रूप में अवभासित होता है।^२

अंशाधिकरण के "आभास एव च" इस सूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने जीव को परमात्मा का आभास बतलाया है। वे कहते हैं कि जीव को जलसूर्यकादि के समान परमात्मा का आभास ही समझा जाना चाहिये। न तो जीव साक्षात् परमात्मरूप है और न ही वस्तुन्तर।^३ यहाँ वह

१. अतश्च विज्ञानात्मपरमात्मनोर्ब्रह्माप्रत्युपस्थापितानामपरन्तितदेहाद्युपाधिभिर्मितो भेदो न पारमाधिक इत्येवोक्तं: सर्ववैदान्तवादिभिरभ्युपगन्तव्यः ।

(ब० सू० शां० भा० १।४।२२)

२. पर एवात्मा देहेन्द्रियमनोबुद्ध्युपाधिभिः परिच्छिद्यमानो बालैः शारीर इत्युप-
न्यते । यथा घटकरकाद्युपाधिवशादपरिच्छिन्नमपि नमः परिच्छिन्नवदाभासते,
तद्वत् ।

(ब० सू० शां० भा० १।२।६)

३. आभास एव चैव जीवः परमात्मनो जलसूर्यकादिवत् प्रतिपत्तव्यः । न स एव
साक्षात् नापि वस्तुन्तरम् ।

(ब० सू० शां० भा० २।३।५०)

उल्लेखनीय है कि सूत्र जीव भाष्य में समूह 'जाभास' पद के अर्थ के सम्बन्ध में विवरणप्रस्थान तथा जाभासप्रस्थान में पर्याप्त मतभेद है। विवरणप्रस्थान में "जाभास" पद को प्रतिबिम्ब के अर्थ में माना गया है। किन्तु जाभासप्रस्थान में इसे प्रतीति (Appearance) के अर्थ में माना जाता है। प्रतिबिम्बवाद में प्रतिबिम्ब को बिम्ब से अभिन्न एवं बिम्बात्मना सत्य माना जाता है, जब कि जाभासवाद में जाभास को सर्वथा मिथ्या माना जाता है। शंकराचार्य ने अनेक स्थलों पर जाभास के मिथ्यात्व का प्रतिपादन किया है। उन्होंने बुद्धिस्व चैतन्य के जाभास को मुकुरस्व मुख के समान भ्रूयात्मक बतलाया है।^१ जाभास को मिथ्या मानने के कारण उन्होंने इसे कहीं अवस्तु, कहीं अनात्मा और कहीं दृक् को छाया कहा है।^२

किन्तु उभयलिङ्गाधिकरण के "अतएव चोपमासूर्यनादिवत्" इस सूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने जीव और परमात्मा के पारस्परिक अमेद तथा औपाधिक भेद का प्रतिपादन जलचन्द्रादि प्रतिबिम्ब के दृष्टान्त के आधार पर किया है। वे कहते हैं कि जैसे एक ही सूर्य भिन्न-भिन्न जलों में अनुगत होकर अनेक रूपों में दृष्टिगत होता है, वैसे ही यह आत्मज्योति अनेक उपाधियों में भिन्न-भिन्न रूप में दीप्त पड़ती है। जैसे एक ही चन्द्र अनेक जलों में प्रतिबिम्बित होकर अनेक प्रकार से दीप्त पड़ता है, वैसे ही एक ही भूतात्मा भिन्न-भिन्न भूतों में व्यवस्थित उपलब्ध होता है।^३

१. मुकुरस्व मुखं यद्वन्मुखवत्प्रवर्तते भूया ।

बुद्धिस्थाभासकस्तद्दात्मवत् प्रवर्तते भूया ॥

(अद्वैतानुभूतिः, श्लोक ६३) भूयाभासो यथादर्शो जाभासश्चोदिता भूया ।

(उप० सा० पञ्चलण्ड, १८।८८) । जाभासो परिणामत्वेन सज्ज्वादिति-
मितवत् । तपदिश्च तयावीजगादर्थो न भूयादिवत् ॥

(वही १८।११४)

२. अवस्तुर्वाच्चिदाभासो..... (स्वात्मप्रकाशिका, श्लोक ३०) तथा
जाभासस्याप्यवस्तुतः ।

(उप० सा० श्लोक ४४)

दृग्गोचराया उपाहृता मुखच्छायेव दर्जने ।

पश्यंस्तं प्रत्ययं योगी दृष्ट आत्मेति मन्थने ।

(उप० सा० २२।५)

३. यथाह्यमं ज्योतिरात्मा विवस्वानपोभिन्ना बहुवैकोऽनुवचन् । उपाधिवत् त्रिमते

जैसे एक ही मूर्त अनेक छराओं के बलों में प्रतिष्ठित होता है, वैसे एक ही परमात्मा अनेक देहों में प्रतिष्ठित होता है।^१ एक ही ज्ञान नामादिक्यादि अनेक उपाधियों के भेद में भुविदि के प्रतिबिम्ब के समान अनेक प्रकार से अवभासित होता है।^२ जैसे स्वच्छ पदार्थों में ही प्रतिबिम्ब पड़ता है, वैसे ही आत्मा के सर्वगत होने पर भी उसका अवभास बुद्धि में ही होता है। बुद्धि में चैतन्य का प्रतिबिम्ब जीव है।^३

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि शंकराचार्य ने जीव और ब्रह्म के पारमाधिक भेद तथा औपाधिक भेद का प्रतिपादन करने के लिए अवच्छेदपरक, आभासपरक तथा प्रतिबिम्बपरक दृष्टान्तों का प्रयोग अपने भाष्यग्रन्थों में किया है। इन दृष्टान्तों के आधार पर ही शंकरोत्तर वेदान्त में अवच्छेदवाद, प्रतिबिम्बवाद तथा आभासवाद इन तीन शादों का जन्म हुआ, जिन्हें जगदा. वाचस्पतिमिश्र, प्रकाशानन्दजी तथा सुरेश्वराचार्य ने प्रवर्तित एवं प्रतिष्ठित किया। अब हम जाने इन शादों के सम्बन्ध में विस्तृत विचार प्रस्तुत कर रहे हैं।

१. अवच्छेदवाद

अब यह कहा जा चुका है कि शंकराचार्य ने जीव और ब्रह्म के औपाधिक भेद के प्रदर्शन के लिए घटाकाश आदि अवच्छेदपरक दृष्टान्तों का प्रयोग किया है। उन्होंने देहेन्द्रियमनोबुद्धिघटच्छिन्न आत्मा को जीव कहा है। उनका कथन है कि जैसे अपरिच्छिन्न आकाश घटकरकादिकुप उपाधियों के कारण परिच्छिन्न-सा प्रतीत होता है, वैसे ही अपरिच्छिन्न

ब्रह्मस्यो देवः शेषैर्ब्रह्मसोऽवभासात् । एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः । एकता ब्रह्मा जीव रूपते जगच्चन्द्रमन् ॥

(ब० वि० १२) ब० सू० मा० भा० ३।२।१८

१. प्रतिष्ठति भादुर्योनेकपाधोऽनेषु यत्ता ।

तद्वत्सो परमात्मा लोकोऽनेषु देहेषु ॥

(प्रबोधसुधाकर : अद्वैतप्रकरणम् अंशक १२४)

२. एकमेव ज्ञानं नामरूपाद्यनेकादिभेदादुक्तिर्यादि अकादि प्रतिबिम्बवदनेकभाष्यमायते ।

(क० उ० मा० भा० ३।१)

३. ब्रह्म सर्वगतोऽव्यात्मा न सर्वत्रावभासते ।

बुद्धावेवावभासते स्वच्छेषु प्रतिबिम्बवत् ॥

(आत्मशांथ : अंशक १७)

४. चित्प्रतिबिम्बस्तद्वत् बुद्धिषु यो जीवतां प्राप्तः ।

(प्रबोधसुधाकर, अंशक ११८)

आत्मा देहादिरूप उपाधियों के कारण परिच्छिन्न-सा प्रतीत होता है। ब्रह्मसूत्र के 'ईश्वर्यधिकरण' में वे कहते हैं कि संसारी जीव ईश्वर से अन्य नहीं। जैसे घटकरकगिरिगुहादि उपाधियों के संसर्ग से तदवच्छिन्न व्योम भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है, वैसे ही देहादिसंघातरूप उपाधि के सम्बन्ध से आत्मा में भेद की प्रतीति होती है। देहादिसंघातरूप उपाधि-सम्बन्ध के अविवेक के कारण ईश्वर तथा संसारी जीव के भेद की मिथ्या बुद्धि होती है।^१ अन्तर्याम्यधिकरणभाष्य में वे कहते हैं कि शरीर (जीव) और अन्तर्यामी के भेद का अपदेश अविद्याप्रत्युपस्थापितकारणोपाधि के कारण है, पारमार्थिक नहीं। एक ही प्रत्यगात्मा का उपाधिकृतभेद से घटाकाश और महाकाश के समान भेदव्यवहार होता है।^२ इसी प्रकार आत्माधिकरण भाष्य में शंकराचार्य कहते हैं कि आत्मा के विभाग का प्रतिमान बुद्ध्यादि उपाधियों के निमित्त है जैसे अकाश का भेदप्रतिमान घटादिसम्बन्ध के कारण होता है।^३ इसी तरह आरम्भणाधिकरणभाष्य में शंकराचार्य ने ईश्वर के ईश्वरत्व को भी अविद्याकृतनामरूपोपाधिनिमित्त ही माना है। वे कहते हैं कि ईश्वर का ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व तथा सर्वशक्तिमत्त्व अविद्यात्मक उपाधिपरिच्छेद की अपेक्षा से ही है, परमार्थतः नहीं, क्योंकि विद्या के द्वारा सभी उपाधियों के विनष्ट हो जाने पर आत्मा में ईशितु, ईशितव्य, सर्वज्ञत्व आदि का व्यवहार उपपन्न नहीं होता।^४ इसी प्रकार तैत्तिरीय उपनिषद् के भाष्य में शंकराचार्य कहते हैं कि आनन्दरूप आत्मा ही अविद्या से परिच्छिन्न होकर

१. सत्यं, नेश्वरादन्यः संसारी । तथापि देहादिसंघातोपाधिसंबन्ध इत्यत एव, घटकरकगिरिगुहाद्युपाधिसंबन्ध इव व्योमः ।***देहादिसंघातोपाधिसंबन्धा-विशेषा कृतेश्वरसंसारीभेदमिथ्याबुद्धिः । (ब० सू० शो० भा० १।१।५)
२. अविद्याप्रत्युपस्थापितकारणोपाधिनिमित्तोऽयं शरीरान्तर्यामिभेदव्य-पदेशो न पारमार्थिकः ।***एकस्यैव तु भेदव्यवहार उपाधिकृतो गता घटा-काश महाकाश इति । (वही, १।२।२०)
३. बुद्ध्याद्युपाधिनिमित्तं त्वस्य प्रविभागप्रतिमानमाकाशस्यैव घटादिसंबन्धनि-मित्तम् । (ब० सू० शो० भा० २।३।१७)
४. एवमविद्याकृतनामरूपोपाध्यनुरोधीश्वरो भवति व्योमेव घटकरकाद्युपाध्यनुरोधि । ***तदेवमविद्यात्मकोपाधिपरिच्छिन्नापेक्षमेवेदवरत्वेऽश्वरत्वं सर्वज्ञत्वं सर्वश-क्तिमत्त्वं च न परमार्थतो विद्यायापास्तसर्वोपाधिरवरूप आत्मनीमिमीक्षितव्य-सर्वज्ञत्वादिव्यवहार उपपद्यते । (वही, २।१।१४)

जीव रूप में भासित होता है ।^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि शंकराचार्य ने जीव और ईश्वर के स्वरूप के प्रतिपादन के लिए अपने भाष्यग्रन्थों में अनेकस्थलों पर घटा-काशादि अवच्छेदपरक दृष्टान्तों का प्रयोग किया है। भामतीकार वाच-स्पतिमिश्र ने भाष्यकार की इस प्रकार की पंक्तियों के आधार पर अवच्छेदवाद का प्रतिपादन किया है। उन्होंने नीरूप चिदात्मा के प्रति-बिम्बित होने की असंभावना को प्रदर्शित कर प्रतिबिम्बवाद के अनौ-चित्य को भी प्रदर्शित किया है। अध्यासभाष्य में वे कहते हैं कि रूप-वान् द्रव्य अत्यधिक स्वच्छ होने के कारण पृथक् रूप से गृह्यमाण रूपवान् द्रव्यान्तर की छाया को ग्रहण करने में समर्थ होता है। किन्तु निदात्मा तो रूपरहित विषयी है, अतः वह विषय की छाया को ग्रहण करने में समर्थ नहीं है। कहा भी गया है कि शब्द, गन्ध, रस आदि का प्रति-बिम्ब नहीं होता ।^२

इस तरह भामतीकार ने नीरूप चिदात्मा के प्रतिबिम्बित होने की असंभावना को प्रदर्शित करते हुए प्रतिबिम्बवाद के प्रति अपनी अनास्था प्रकट की है। साथ ही उन्होंने भामती में अनेक स्थलों पर अवच्छेदवाद का प्रतिपादन एवं समर्थन किया है। ब्रह्मसूत्र के अन्तरव्यपदेयाधिकरण में वे कहते हैं कि जैसे घटकरकादि उपाधियों से आकाश भिन्न प्रतीत होता है, वैसे ही परमात्मा अवियोपाधिभेद से भिन्न प्रतीत होता है ।^३ इसी तरह आत्माधिकरण में भामतीकार कहते हैं कि जीव और ब्रह्म के भेद के औपाधिक होने के कारण घटकरकाद्युपहित आकाश के समान इनके विरुद्धधर्मसंसर्ग की उपपत्ति होती है ।^४ कर्मानुस्मृतिशब्दविध्य

१. स एवात्मा आनन्दरूपोऽविद्यापरिच्छिन्न विभाज्यते प्राणिभिः ।

(तै० उ० सां० भा० २।७)

२. रूपवद्वि द्रव्यमतिस्वच्छतया रूपवतो द्रव्यान्तरस्य तद्विवेकेन गृह्यमाण-स्यापि छायागृहीयात् । निदात्मा त्वरूपो विषयी न विषयच्छायाद्युद्गाहयि-तुमर्हति । यथाऽऽहुः-“वज्रगन्धरसादीनां कीदृशी प्रतिबिम्बता” इति ।

(भामती, पृ० ७-८)

३. स एव तु अवियोपाधानभेदात् घटकरकाद्याकाशवद् भेदेन प्रथते ।

(ब्र० सू० २।१।२१, भामती, पृ० ४७२)

४. औपाधिकत्वाच्च भेदस्य घटकरकाद्याकाशवद् विरुद्धधर्मसंसर्गस्वोपपत्तेः ।

(ब्र० सू० २।३।१७, भामती, पृ० ६०२)

भिकरण में वे कहते हैं कि जैसे घटाकाश परमाकाश से अन्य नहीं तथापि घट की सत्ता तक वह अन्य-सा प्रतीत होता है, वैसे ही अनादि अनिवर्चनीय उपाधि से कल्पित जीव वस्तुतः परमात्मा से भिन्न नहीं है। उपाधि के उद्भव और अभिभव से वह उद्भूत-सा एवं अभिभूत-सा प्रतीत होता है।^१ भामतीकार की उपर्युक्त पंक्तियों से यह स्पष्ट है कि उनके मत में उपाध्यवच्छिन्न चैतन्य ही जीव है और वे अवच्छेदवाद के समर्थक हैं। भाष्यकार शंकराचार्य द्वारा प्रदर्शित घटाकाश आदि दृष्टान्तों की संगति भी अवच्छेदवाद में ही लग पाती है। इससे सूचित होता है कि वे भी अवच्छेदवाद के ही समर्थक हैं। इस पर यह कहा जा सकता है कि जैसे भाष्यकार ने अवच्छेदपरक घटाकाश आदि दृष्टान्तों का प्रयोग किया है, वैसे ही उन्होंने प्रतिबिम्बपरक जलसूर्यक आदि दृष्टान्तों का भी तो प्रयोग किया है। अतः घटाकाश आदि दृष्टान्तों के आधार पर यह कैसे माना जा सकता है कि भाष्यकार की अवच्छेदवाद में ही अभिरुचि है; प्रतिबिम्बवाद में नहीं।

उपर्युक्त शब्दा के सम्बन्ध में परिमलकार अप्यवदोक्षित का यह कथन है कि यद्यपि भाष्यकार ने अपने ग्रन्थों में प्रतिबिम्बपरक दृष्टान्तों का भी प्रयोग स्थान-स्थान पर किया है, तथापि उनका यह प्रयोग "वृद्धि ह्रासभाक्त्व" इस सूत्र में वर्णित वृद्धिह्रासादिसादृश्यमूलक होने के कारण गौण है।^२ स्वयं शंकराचार्य ने "अम्बुवदग्रह्लात् न तथात्वम्" इस सूत्र के भाष्य में अमूर्त आत्मा के प्रतिबिम्बित होने की असम्भावना को स्वीकार किया है तथा अगले सूत्र में यह बताया है कि यद्यपि जलसूर्यकादि के समान अमूर्त आत्मा का प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता तथापि जलसूर्यकादि दृष्टान्तों का प्रयोग वृद्धिह्रासादिसादृश्य के प्रतिपादन के निमित्त ही किया गया है।^३ जिस प्रकार सूर्यादिप्रतिबिम्ब

१. यथा घटाकाशो नाम न परमाकाशादन्यः अथ वाग्य इव सावद्वटमनुवर्तते ।

...एवमनाद्यनिर्वचनीयानिद्योपधानभेदोपाधिकल्पितो जीवो न वस्तुतः परमात्मनो भिद्यते तदुपाध्युद्भवाभिभवाभ्यां बोद्भूत इवाभिभूत इव प्रतीयते ।

(ब० सू० ३।२।९, भामती, पृ० ७०५)

२. तत्र-तत्र प्रतिबिम्बव्यवहारस्तु वृद्धिह्रासभाक्त्वमुक्तस्तसादृश्यमूलो गौणः ।

(ब० सू०, वें० क० परिमल, पृ० १५९)

३. सूर्यादिभ्यो हि सूर्येभ्यः पृथग्भूतं विप्रकृष्टदेवं मूर्तं जलं गृह्यते, तत्र युक्तः सूर्यादिप्रतिबिम्बोदयः, नत्वात्मा मूर्तो न चास्मात्पृथग्भूता विप्रकृष्टदंशाश्चो-

जलादुपाधिगतवृद्धिहासादि के कारण वृद्धिहासादि को प्राप्त करता है, वैसे ही आत्मा भी अन्तःकरणादिगत वृद्धिहासादि के निमित्त वृद्धिहासादि को प्राप्त होता है, इतना ही जलसूर्यादि दृष्टान्त के द्वारा विवक्षित है, आत्मा का प्रतिबिम्बित होना नहीं क्योंकि दृष्टान्त तथा दार्ष्टान्तिक में सर्वथा साम्य अपेक्षित नहीं होता ।^१ इसी प्रकार बृहदारण्यकभाष्य में भी “स एष इह प्रविष्ट आ नखाग्रेभ्यः” इस वाक्य के व्याख्यान के अवसर पर सर्वगत आत्मा का देहादि में प्रवेश कैसे हो सकता है, यह सङ्का उठाई गई है । पहले इस शङ्का का समाधान देहादि में आत्मा के प्रतिबिम्ब के आधार पर करने का प्रयत्न किया गया है, किन्तु पीछे यह कह कर कि विप्रकृष्टदेशस्थ उपाधि के अभाव के कारण यह सम्भव नहीं—दूसरा समाधान दिया गया है और कहा गया है कि देहादि में आत्मा का उपलब्धमानत्व ही प्रवेशपद से विवक्षित है । पाषाणादि के समान देहादि में आत्मा की अनुपलब्धि नहीं होती, यही आत्मा के देहादि में प्रवेश का तात्पर्य है ।^२ इस तरह बृहदारण्यक भाष्य में भी शंकराचार्य ने प्रतिबिम्बपक्ष में दोष प्रदर्शित किया है । अतः प्रतिबिम्बवाद शंकराचार्य द्वारा अभिमत नहीं है ।

इस प्रकार भामतीप्रस्थान में प्रतिबिम्बवाद में दोष दिखला कर अद्वैतवादा का समर्थन किया गया है तथा जीव को अन्तः करणोपा-

पाधयः, सर्वगतत्वात्सर्वान्वयत्वाच्च । तस्मादयुक्तोऽयं दृष्टान्त इति । अत्र प्रतिबिम्बीयते युक्त एव त्वयं दृष्टान्तो विवक्षितोऽसंभवात् । किं पुनरत्र विवक्षितं साक्ष्यमिति ? तदुच्यते—वृद्धिहासभान्त्वमिति ।

१. यथा सूर्यादि प्रतिबिम्बस्य जलादुपाधिगतवृद्धिहासाद्यधीन वृद्धिहासादिभावत्वमेवमात्मनोऽयन्तःकरणादिगतवृद्धिहासाद्यधीनवृद्धिहासादिभावत्वमित्येतावता जलसूर्यादिदृष्टान्तीकरणं, न तु प्रतिबिम्बमेव, दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः सर्वथा साम्यस्यानपेक्षितत्वाविति ।

(वे० क० परिमल १।१।४, पृ० १५८)

२. बृहदारण्यकभाष्यदर्शनं “स एष इह प्रविष्ट आ नखाग्रेभ्यः” इति वाक्यव्याख्या-
त्वानावसरे सर्वगतस्यात्मनः कः प्रवेशो नामेति विमृश्य प्रतिबिम्बः प्रवेश इति पक्षः “तुष्यित्वा देहाद्यावात्मन उपलब्धमानत्वं प्रवेशः”

(वे० क० परिमल १।१।४, पृ० १५८)

अवच्छिन्न चैतन्य के रूप में माना गया है। इसके विपरीत विवरण-प्रस्थान में प्रतिबिम्बवाद का समर्थन किया गया है तथा जीव को अन्तःकरणप्रतिबिम्बित चैतन्य के रूप में स्वीकार किया गया है। विवरणकार प्रकाशात्मयति ने अवच्छेदवाद में दोष दिखलाकर इसके निराकरण का प्रयत्न किया है। विवरणप्रस्थानानुयायी अन्य विचारकों ने भी अवच्छेदवाद में अनेक दोष प्रदर्शित किये हैं। अब हम आगे अवच्छेदवाद में प्रदर्शित दोषों के संबन्ध में समीक्षात्मक विचार प्रस्तुत कर रहे हैं।

अवच्छेदवाद में प्रदर्शित दोषों पर समीक्षात्मक विचार

अवच्छेदवाद के संबन्ध में विवरणकार का यह आक्षेप है कि इसके अनुसार अन्तर्यामित्राद्वाण की संगति नहीं लगती। बृहदारण्यक उपनिषद् की "य आत्मानमन्तरीयमयति" (बृ० ३।७।२२) इत्यादि श्रुति में यह कहा गया है कि ब्रह्म जीवात्मा में अन्तर्यामीरूप से अवस्थित है; यह बात जीव को अन्तःकरणोपाध्यवच्छिन्न चैतन्य के रूप में मानने पर संभव नहीं है। क्योंकि अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य रूप जीव में अनवच्छिन्न चैतन्यरूप ब्रह्म अवस्थित नहीं हो सकता। जैसे घट में घटावच्छिन्न आकाश अर्थात् घटाकाश की ही वृत्ति होती है, अनवच्छिन्न आकाश की नहीं, वैसे ही अवच्छिन्न जीव में अनवच्छिन्न चैतन्य की वृत्ति संभव नहीं है। अतः अवच्छेदवाद में द्विगुणित चैतन्य की वृत्ति संभव न होने से अन्तर्यामित्राद्वाण की संगति नहीं होती। इसके परिणामस्वरूप ब्रह्म के सर्वगतत्व, सर्वनियन्तृत्व आदि की हानि होती है।^१ प्रतिबिम्बपक्ष में तो चैतन्य की द्विगुणितवृत्तित्ता में कोई आपत्ति नहीं है; क्योंकि जैसे जल में स्वभावतः रहने वाले आकाश तथा जल में प्रतिबिम्बित आकाश दोनों की एकत्र ही वृत्ति संभव है वैसे ही जीवावच्छेदों के भीतर ब्रह्म का नियन्तृत्वरूप से अवस्थान उपपन्न है।^२ इस प्रकार विवरणकार ने अवच्छेदवाद में अन्तर्यामित्राद्वाण की असंगति तथा प्रतिबिम्बवाद में इसकी संगति दिखाते हुए प्रतिबिम्बवाद को श्रेष्ठ सिद्ध करना चाहा है। विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्यमुनि ने भी अव-

१. अनवच्छिन्नस्य ब्रह्मणोऽण्डादवाहिर्येव सद्भावप्रशङ्गात् तत्र सर्वगतत्वसर्वनियन्तृत्वादि ब्रह्मणो न स्यात् अनवच्छिन्नप्रदेशेऽनवच्छिन्नस्य द्विगुणीकृत्य वृत्त्ययोगात् । (पं० पा० वि० पृ० २८९-९०)

२. प्रतिबिम्बपक्षे तु जलगतस्वाभाविकाकाशे सत्येव प्रतिबिम्बाकाशदर्शनादेकैव द्विगुणीकृत्य वृत्त्युपपत्तैः जीवावच्छेदेषु ब्रह्मणोऽपि नियन्तृत्वादिरूपेणावस्थानमुपपद्यते । (पं० पा० वि० पृ० २८९-९०)

च्छेदवाद में उपर्युक्त दोष को प्रदर्शित करते हुए प्रतिबिम्ब के साधुत्व को सिद्ध करने का प्रयास किया है।^१

किन्तु यदि हम अवच्छेदवाद के विरुद्ध प्रदर्शित दोष पर विचार करें तो यह ज्ञात होगा कि उपर्युक्त दोष प्रतिबिम्बवाद में भी समान रूप से प्रसक्त होता है। अवच्छेदवाद के समान प्रतिबिम्बवाद में भी पूर्वोक्त अन्तर्यामिब्राह्मण की संगति नहीं होती क्योंकि इसमें भी चैतन्य की द्विगुणितवृत्तिता संभव नहीं है। प्रतिबिम्बपक्ष में भी उसी चैतन्य का उपाधि में प्रतिबिम्ब मानना होना, जिसका उपाधि में अवस्थान नहीं है। जलचन्द्र के दृष्टान्त से संपूर्ण चैतन्य का प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकेगा। उपाधि के अन्तर्गत चैतन्य का उपाधि में प्रतिबिम्ब नहीं हो सकता।^२ मेघावच्छिन्न आकाश आदि का जैसे जल में प्रतिबिम्ब होता है वैसे जलान्तर्गत आकाश आदि का जल में प्रतिबिम्ब नहीं होता। इसी प्रकार जैसे बहिःस्थित मुख का जल में प्रतिबिम्ब दृष्टिगत होता है, वैसे जल में विद्यमान मुख का नहीं। इससे सिद्ध होता है कि उपाधिकुक्षि में अप्रविष्ट का ही प्रतिबिम्ब होता है, उपाधिकुक्षि में प्रविष्ट का नहीं। और क्योंकि अन्तःकरणादि उपाधि के प्रतिबिम्ब के प्रति उपाधि में अप्रविष्ट हो बिम्ब बन सकता है, इस कारण बिम्बभूत चैतन्य के विकार के अन्दर अवस्थान का अयोग होने से प्रतिबिम्बपक्ष में भी अन्तर्यामिब्राह्मण की असमंजसता तुल्य ही है।^३

अवच्छेदवाद में एक दूसरे दोष की भी आशंका की गई है। यदि जीव को अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य के रूप में स्वीकार किया जाय तो उसके कर्म करने तथा कर्मफल की भोगने के समय में पृथ्वी तथा स्वर्ग आदि में अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य प्रदेशों के भिन्न-भिन्न होने के कारण कूटहान तथा अकृताभ्यागम रूप दोष की प्रसक्ति होगी।^४

(पृ० २३२)

१. विवरणप्रमेयसंग्रहः ।

२. अतः प्रतिबिम्बपक्षेऽप्युपाधावन्तर्गतस्यैव चैतन्यस्य तत्र प्रतिबिम्बो वाच्यः, न तु जलचन्द्रन्यायेन कुत्सनप्रतिबिम्बः । तदन्तर्गतभागस्य तत्र प्रतिबिम्बा-
(सि० ले० सं० पृ० ११२)
संभवात् ।

३. अतो जलप्रतिबिम्बं प्रति मेघाकाशादेरिव अन्तःकरणाद्युपाधिप्रतिबिम्बं प्रति तदन्तर्गतस्यैव बिम्बत्वं स्यादिति बिम्बभूतस्य विकारान्तरवस्थानायोगात्
द्विदरे अन्तर्यामिब्राह्मणसमञ्जस्यताभावस्तुल्यः ।
(सि० ले० सं० पृ० ११३)

४. सि० ले० सं०, पृ० ११३ तथा सि०, बि० प्र० सं० ।

इस शब्दा के समाधान में सिद्धान्तलेशसंग्रहकार अप्ययदोषित कहते हैं कि उपर्युक्त दोष प्रतिबिम्बवाद में भी समानरूप से ही प्रसक्त होता है। प्रतिबिम्बवाध में भी उपाधि में अनन्तर्गत एवं उपाधि के सन्निहित चैतन्य प्रदेश का ही अन्तःकरण में प्रतिबिम्ब संभव है। अतएव उस-उस स्थल अन्तःकरण के समान से बिम्ब का भेद होने के कारण प्रतिबिम्ब का भेद भी अवश्यभावी है। यदि पूर्वोक्त दोष के निवारण के लिये जीव को अन्तःकरणप्रतिबिम्बितचैतन्य के रूप में न मानकर अविद्याप्रतिबिम्बितचैतन्य के रूप में माना जाय तो अवच्छेदवाद में भी जीव को अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य मानने के स्थान पर अविद्यावच्छिन्न चैतन्य मानकर पूर्वोक्त दोष का निराकरण किया जा सकता है। जैसे प्रतिबिम्बवाद में प्रतिबिम्बभेदरूप दोष का निराकरण यह कहकर किया जाता है कि अन्तःकरण के समान अविद्या में गति न होने से प्रतिबिम्ब-भेद की प्रसक्ति नहीं होती वैसे ही अवच्छेदवाद में भी अन्तःकरण के स्थान पर अविद्या को मानकर पूर्वोक्त दोष का निराकरण संभव है।^१

किन्तु अवच्छेदवाद में प्रदर्शित पूर्वोक्त दोष का निराकरण अन्य प्रकार से भी किया जा सकता है। अवच्छेदवाद के अनुसार एक अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्य एक जीव है और अन्य अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्य अन्य जीव है। इसलिए अन्तःकरणों के भिन्न-भिन्न होने के कारण जीवान्तरकृत कर्मों के जीवान्तरों से भोग की प्रसक्ति नहीं होती।^२

अवच्छेदवाद के सम्बन्ध में विद्यारण्यस्वामी ने एक अन्य दोष भी प्रदर्शित किया है। उनका कथन है कि यदि आभासशून्य अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य को प्रमाता माना जाय तो घटाद्यवच्छिन्न चैतन्य को भी प्रमाता (जीव) मानना पड़ेगा।^३ क्योंकि घटादि के समान अन्तःकरण भी भूतवर्गों का कार्य होने से भौतिक है। किन्तु प्रतिबिम्बवाद में इस

१. अन्तःकरणवदविद्याया गत्यभावेन प्रतिबिम्बभेदानापत्तेरिति वाच्यम्, तथैवावच्छेदवादेऽपि "अविद्यावच्छिन्नो जीवः" इत्यभ्युपगमसंभवात् ।

(सि० सं० पृ० ११४-१५)

२. सि० के० सं० पृ० ११५ (अच्युत बन्धमाला, काशी), टिप्पणी

३. मृण्मसंगः परिच्छेदमात्राज्जीवो भवेत्त हि ।

अन्यथा बटकुब्जादेरवच्छिन्नस्य जीवता ॥

(पंचदशी, कूटस्थदीप, २७)

दोष की प्रसक्ति नहीं होती क्योंकि इसमें व्यापक चैतन्य तथा आभास चैतन्यरूप द्विविध प्रकाश से युक्त अन्तःकरण को ही प्रमाता माना जाता है, केवल व्यापक चैतन्य से युक्त घटादि को नहीं। अन्तःकरण भूतवर्ग के सत्त्वगुण का कार्य होने से स्वच्छ है और स्वच्छ पदार्थ ही प्रतिबिम्ब-ग्रहण में समर्थ है, मलिन पदार्थ नहीं। अतः स्वच्छ अन्तःकरण ही चैतन्य के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करने में समर्थ है, मलिन घटादि नहीं। अतः प्रतिबिम्बवाद के अनुसार भटादि पदार्थ आभास चैतन्य से रहित होने के कारण प्रमाता नहीं है। किन्तु अवच्छेदवाद में तो अन्तःकरण भी घटादि के समान आभासचैतन्य से रहित है। अतः यदि केवल व्यापक चैतन्य के आधार पर अन्तःकरणविशिष्ट चैतन्य को प्रमाता माना जाय तो व्यापकचैतन्य के आधार पर ही घटविशिष्टचैतन्य को प्रमाता क्यों न माना जाय। इस प्रकार अवच्छेदवाद में घटादिविशिष्ट चैतन्य में प्रमातृत्व की प्रसक्ति अपरिहार्य है।

पूर्वोक्त शंका के समाधान में अवच्छेदवाद के समर्थकों का यह कथन है कि जैसे प्रतिबिम्बवाद में अन्तःकरण के स्वच्छ होने के कारण अन्तःकरण में ही प्रतिबिम्बग्राहिता मानी जाती है, घटादि में नहीं। वैसे ही अवच्छेदवाद में भी अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य में ही प्रमातृत्व माना जाता है, घटाद्यवच्छिन्न चैतन्य में नहीं। चैतन्य के व्यापक होने पर भी उसकी अभिव्यक्ति (प्रकाश) अन्तःकरण में ही होती है, घटादि मलिन पदार्थों में नहीं। अतः अवच्छेदवाद में भी घटाद्यवच्छिन्न चैतन्य में प्रमातृत्व की प्रसक्ति नहीं होती।

२. प्रतिबिम्बवाद :

शंकराचार्य ने जीव और ब्रह्म के अभेद के प्रतिपादन के लिए अपने भाष्यग्रन्थों में अनेक स्थलों पर जलप्रतिबिम्ब आदि का भी दृष्टान्त प्रस्तुत किया है। ब्रह्मसूत्र के अंशाधिकरण में उन्होंने जीव को परमात्मा का आभास कहा है। वे कहते हैं कि जीव को जलसूर्यकादि के समान परमात्मा का आभास (प्रतिबिम्ब) ही समझना चाहिए।^१ इसी तरह उभयलिङ्गाधिकरण के “अतएव चोपमा सूर्यकादिवत्” इस सूत्र के भाष्य में वे कहते हैं कि जैसे एक ही सूर्य भिन्न-भिन्न जलों में प्रतिबिम्बित

१. आभास एव चैव जीवः परमात्मनो जलसूर्यकादिवत् प्रतिपत्तव्यः ।

(ब० सू० शा० भा० २।३।५०, पृ० ३०२)

होकर अनेक रूपों में दृष्टिगत होता है; वैसे ही यह आत्मा उपाधिभेद से भिन्न-भिन्न रूपों में प्रतीत होता है। एक ही भूतात्मा प्रत्येक भूत में व्यवस्थित है वह एक होते हुए भी जलचन्द्र की तरह अनेक रूपों में दिखलाई पड़ता है।^१ इसी प्रकार कठोपनिषद् के भाष्य में शंकराचार्य कहते हैं कि जैसे एक ही सूर्य घट शराव आदि के जल में प्रतिबिम्बित होकर अनेक-सा अवभासित होता है, वैसे ही सर्वदेशकालपुरुषादि में अवस्थित एक ही ज्ञान (ब्रह्म) नामरूपादि अनेक उपाधियों के कारण अनेक-सा अवभासित प्रतीत होता है।^२ इसी तरह ऐतरेय उपनिषद् के भाष्य में वे कहते हैं कि जैसे एक ही सूर्य जलभेद से विभिन्न रूपों में अवभासित होता है, वैसे एक ही आत्मा विविध उपाधियों में प्रतिबिम्बित होकर हिरण्यगर्भ, प्राण, प्रजात्मा आदि रूपों में अवभासित होता है।^३ इस प्रकार शंकराचार्य ने अपने भाष्य ग्रन्थों में स्थान-स्थान पर जीव और परमात्मा के पारमार्थिक अभेद एवं औपाधिक भेद के प्रतिपादन के लिए जलसूर्यकादि दृष्टान्तों का प्रयोग किया है।

ब्रह्मसूत्र शंकरभाष्य की व्याख्या "पंचपादिका" में पंचपादाचार्य ने भी ब्रह्म को बिम्बस्थानीय तथा जीव को प्रतिबिम्बस्थानीय माना है। वे कहते हैं कि "तत्त्वमसि" इस महावाक्य के द्वारा प्रतिबिम्बस्थानीय जीव की बिम्बस्थानीय ब्रह्मस्वरूपता का उपदेश दिया गया है।^४

पंचपादिका की व्याख्या पंचपादिकाविवरण में प्रकाशात्मवति ने जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब स्वीकार किया है। उन्होंने श्रुति, स्मृति तथा सूत्र के आधार पर प्रतिबिम्बवाद का समर्थन तथा युक्ति एवं तर्क के आधार पर प्रतिबिम्बवाद में प्रवर्तित दोषों का निराकरण किया है। अतएव प्रतिबिम्बवाद के प्रतिष्ठापक के रूप में विवरणकार ही माने जाते हैं।

१. एक एव हि भूतात्मा भूतेभूते व्यवस्थितः ।

एकवा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥

—(बही, पृ० ३५८)

२. सर्वदेशकालपुरुषाद्यवस्थमेकमेव ज्ञानं नामरूपाद्यनेकोपाधिभेदात् सवित्रादिजलादिप्रतिबिम्बवदनेकधाऽवभासते । (क० उ० शां० भा० ६।२)

३. ऐ० उ० शां० भा० ३।१ ।

४. तत्त्वमिति बिम्बस्थानीय ब्रह्मस्वरूपता प्रतिबिम्बस्थानीयस्य जीवस्योपदिश्यते ।
(पंचपादिका, प्रथमवर्णक, पृ० १०८) ।

विवरणकार का यह कथन है कि प्रतिबिम्बवाद श्रुति, स्मृति तथा सूत्र से समर्थित होने के कारण उपादेय है। वे कहते हैं कि "रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव" यह श्रुति "एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्" यह स्मृति तथा "अतएव चोपमा सूर्यकादिवत्" यह ब्रह्मसूत्र स्पष्टरूप से प्रतिबिम्बवाद के समर्थक हैं।^१

विवरणकार प्रकाशात्मयति ने न केवल शब्दप्रमाण के आधार पर प्रतिबिम्बवाद का समर्थन ही किया है, अपितु युक्ति के आधार पर अवच्छेदवाद की असाधुता का प्रतिपादन करते हुए प्रतिबिम्बवाद के विरुद्ध प्रदर्शित दोषों का निराकरण भी किया है। प्रतिबिम्बवाद के विरुद्ध प्रदर्शित इस दोष का कि चैतन्य के अमूर्त एवं नीरूप होने के कारण उसका प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं, निराकरण करते हुए विवरणकार कहते हैं कि जैसे अमूर्त आकाश का जल में प्रतिबिम्ब दृष्टिगत होता है, वैसे ही अमूर्त ब्रह्म का भी प्रतिबिम्ब सम्भव है।^२ प्रतिबिम्बपात के लिए बिम्ब का मूर्तत्व या रूपवत्त्व आवश्यक नहीं है। अमूर्त एवं नीरूप वस्तु का भी प्रतिबिम्ब सम्भव है। यहाँ यह शंका होती है कि जल में अमूर्त आकाश का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता, अपितु जलान्तर्गत आकाश ही अन्नादि के प्रतिबिम्ब से युक्त दीख पड़ता है। इस शंका के निवारण में विवरणकार का यह कथन है कि जल में आकाश का प्रतिबिम्ब मानना ही होगा, अन्यथा जानुमात्रप्रमाणजल में दूर विशाल आकाश के दर्शन की समुचित व्याख्या सम्भव नहीं है।^३ इस प्रकार विवरणकार ने प्रतिबिम्बवाद को श्रुति, स्मृति और सूत्र रूप शब्द प्रमाण से समर्थित तथा युक्ति एवं तर्क से अनुमोदित सिद्ध करने का प्रयास किया है। इन्होंने ही सर्वप्रथम प्रति-

१. रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव, एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्, अतएव चोपमा सूर्यकादिवत् इति च श्रुतिस्मृतिसूत्रे औचित्यं प्रतिबिम्बभावस्य दर्शितत्वात्।
(पं० पा० वि०, पृ० २८९)।

२. अमूर्तस्य आकाशस्य साधनक्षयस्य जले प्रतिबिम्बवत् अमूर्तस्य ब्रह्मणोऽपि प्रतिबिम्बसंभवात्।

(वही, पृ० २८९)।

३. जानुमात्रप्रमाणेऽपि जले दूरविशालाकाशदर्शनात् जलान्तराकाश एवान्नादि-प्रतिबिम्बयुक्तो दृश्यत इति वक्तुमशक्यत्वात् तत्प्रतिबिम्बत्वं चिद्रूपत्वं च शास्त्रप्रतिपन्नं प्रत्यक्षप्रतिपन्नं च न निराकर्तुं शक्यत इति भावः। (वही)

बिम्बवाद को एक वाद का रूप प्रदान किया तथा अवच्छेदवाद की तुलना में इसके औचित्य का प्रतिपादन किया । अतएव प्रतिबिम्बवाद के प्रवर्तक के रूप में विवरणकार ही माने जाते हैं । इन्हीं के नाम पर अद्वैत वेदान्त में एक नये प्रस्थान का प्रवर्तन हुआ जो "विवरणप्रस्थान" के नाम से प्रसिद्ध हुआ ।

प्रतिबिम्बवाद के विरुद्ध उत्थापित शंकाओं की समीक्षा

जीव को चैतन्य का प्रतिबिम्ब स्वीकार करने में सबसे बड़ी आपत्ति यह है कि लोक में रूपवान् वस्तु का ही प्रतिबिम्ब दृष्टिगत होता है, नीरूप वस्तु का नहीं । रूपवान् मुख का दर्पण में प्रतिबिम्ब पड़ता है । सूर्य, चन्द्र, तारे, सितारे इन सभी रूपवान् पदार्थों का ही जलादि में प्रतिबिम्ब दृष्टिगत होता है, रूपविहीन वायुप्रभृति पदार्थों का नहीं । अतएव चैतन्य के निर्विशेष, निरवयव, नीरूप एवं अतीन्द्रिय होने के कारण उसका प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं । इस सम्बन्ध में भामतीकार वाचस्पतिमिश्र का कथन है कि रूपवान् द्रव्य अतिस्वच्छ होने के कारण रूपवान् द्रव्यान्तर की छाया को ग्रहण कर सकता है; किन्तु चिदात्मा तो अरूप एवं विषयी है, अतः वह विषय की छाया को ग्रहण नहीं कर सकता । क्योंकि कहा भी गया है कि शब्द, गन्ध तथा रस की प्रतिबिम्बता कैसे हो सकती है ?^१

इस शंका के समाधान में विवरणकार प्रकाशात्मयति का यह कथन है कि मूर्त पदार्थ का ही प्रतिबिम्ब हो वह नियम ठीक नहीं । अमूर्त आकाश का भी जल में प्रतिबिम्ब दीख पड़ता है इसी तरह अमूर्त ब्रह्म का भी प्रतिबिम्ब सम्भव है ।^२

इस पर यह कहा जा सकता है कि अमूर्त एवं नीरूप आकाश का

१. रूपवद्धि द्रव्यमतिस्वच्छतया रूपवतो द्रव्यान्तरस्य तद्विवेकेन गृह्यमाणस्यापि छायां गृह्णीयान्; चिदात्मा त्वरूपो विषयी न विषयच्छायामुद्ग्राहयितुमर्हति, यथाहुः "शब्दगन्धरसानां च कीदृशी प्रतिबिम्बता" इति । (भामती १।१।१, पृ० ८) ।

२. अमूर्तस्य चाकाशस्य साभ्रनक्षत्रस्य जले प्रतिबिम्बवदमूर्तस्य ब्रह्मणोऽपि प्रतिबिम्बसंभवात् (पं० पा० वि० पृ० ३८९) तथा—न चामूर्तस्य ब्रह्मणः प्रतिबिम्बासंभवः । अमूर्तस्याप्याकाशस्य स्वाधिताभ्रनक्षत्रादिविशिष्टस्य जले प्रतिबिम्बभावदर्शनात् । (वि० प्र० सं०, पृ० ३३१) ।

प्रतिबिम्ब नहीं होता, अपितु जलान्तर्वर्ती आकाश ही अभादिप्रतिबिम्ब से युक्त दीख पड़ता है। इस शंका के समाधान में विवरणकार कहते हैं कि यह कहना ठीक नहीं कि अमूर्त आकाश का प्रतिबिम्ब नहीं होता अपितु जलान्तर्वर्ती आकाश ही अभादिप्रतिबिम्ब से युक्त दीख पड़ता है; क्योंकि आकाश का प्रतिबिम्ब माने बिना जानुमात्रप्रमाण जल में दूरविशालाकाशदर्शन की व्याख्या सम्भव नहीं है।^१

यहाँ यह शंका होती है कि नीरूप आकाश का प्रतिबिम्ब मानने के स्थान पर आलोक के प्रतिबिम्ब से ही निर्वाह हो सकता है। फिर आकाश के प्रतिबिम्ब को मानने की क्या आवश्यकता है। अतः आकाश का प्रतिबिम्ब स्वीकार करने में गौरव है। इस शंका के समाधान में विवरणप्रस्थान के अनुयायियों का यह कथन है कि पूर्वोक्त पक्ष में गगनप्रतिबिम्ब को भ्रमरूप मानना होगा। और इस भ्रम की सिद्धि के लिये अनिर्वचनीय शुक्तिरजत सदृश अनिर्वचनीय गगन की उत्पत्ति माननी होगी। अतः इस पक्ष में भी गौरव दोष समानरूप से ही प्रयुक्त होता है। किन्तु अनुभवानुसारी गौरव दोषावह नहीं होता इसलिये रूपवान् का ही प्रतिबिम्ब होता है, इस नियम का गगन में व्यभिचार मानना ही होगा। अतएव अमूर्त एवं नीरूप वस्तु का भी प्रतिबिम्ब सम्भव है।

नीरूप वस्तु के प्रतिबिम्बत्व के सम्बन्ध में दिये गये आकाश के दृष्टान्त के बारे में यह कहा जा सकता है कि वस्तुतः नीरूप आकाश का जलादि में प्रतिबिम्ब पड़ ही नहीं सकता जलादि में तो उसी आकाश का प्रतिबिम्ब दीख पड़ता है जो कि हमें जल के बाहर ऊपर आसमान में दिखाई पड़ता है। यद्यपि आकाश सर्वथा नीरूप है तथापि वह आलोकादि के सम्बन्ध से नीला प्रतीत होता है। उसी नीलरूप से प्रतिभासमान आकाश का ही जलादि में प्रतिबिम्ब परिलक्षित होता है, नीरूप आकाश का नहीं; क्योंकि रूपहीन वस्तु का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं है। इस पर यह कहा जाता है कि जैसे जवाकुसुम का रूप नीरूप एवं निरवयव होते हुए भी सन्निहित शुभ्रस्फटिक में प्रतिबिम्बित होता है तथा शुभ्रस्फटिक जवाकुसुम के आरूप्य के कारण अरुण प्रतीत होता है, वैसे ही नीरूप एवं

१. जानुमात्रप्रमाणेऽपि जले दूरविशालाकाशदर्शनात्, जलान्तराकाश एवाभादि-प्रतिबिम्बयुक्तो दृश्यत इति यवनुमशक्यत्वात् ।

निरवयव चैतन्य का भी अन्तःकरण में प्रतिबिम्ब पड़ सकता है ।^१ रूप के अतिरिक्त संख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, चञ्चल, सुखत्व इत्यादि नीरूप वस्तुओं का भी प्रतिबिम्ब दृष्टिगत होता है ।^२ इस सम्बन्ध में यह कहना अप्रासंगिक नहीं होगा कि रूप, संख्या, परिमाण इत्यादि सभी गुण हैं अतएव ये रूपरूपी गुणान्तर का आश्रय नहीं बन सकते, क्योंकि गुण में गुण नहीं रह सकता । अतएव ये सभी रूपहीन हैं । किन्तु रूपहीन होते हुए भी इनका प्रतिबिम्ब उपलब्ध होता है । अतः यह शंका ठीक नहीं कि नीरूप का प्रतिबिम्ब कैसे पड़ सकता है ।

इस पर यह शंका हो सकती है कि नीरूप रूप आदि गुणों का प्रतिबिम्ब सम्भव होने पर भी नीरूप द्रव्य का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं है । किन्तु विचार करने पर यह शंका भी उचित प्रतीत नहीं होती । क्योंकि वेदान्त मत में द्रव्य और गुण की कोई परिभाषा नहीं है । पृथिव्यादि में अनुगत किसी द्रव्यत्वरूपी धर्म की सिद्धि नहीं होती; क्योंकि उन-उन पदार्थों में यह द्रव्य है, वह द्रव्य है, इस प्रकार के किसी अनुगत प्रत्यय का अभाव है ।^३ अतएव वेदान्त में गुण के अतिरिक्त गुणाश्रयरूप द्रव्य को सत्ता नहीं मानी जाती । यदि गुण के अतिरिक्त गुणाश्रयरूप द्रव्य (गुणी), को सत्ता मानी जाय तो इन दोनों के पारस्परिक सम्बन्ध को समुचित व्याख्या नहीं की जा सकती । गुण और गुणी में संयोग सम्बन्ध को तो माना नहीं जा सकता क्योंकि ये एक दूसरे से पृथक् नहीं रह सकते । इन दोनों के बीच नैध्यायिक सम्मत समवाय सम्बन्ध को भी नहीं माना जा सकता क्योंकि समवाय की कल्पना करने पर अनवस्था दोष की प्रसक्ति होती है । अतएव वेदान्त में गुण के अतिरिक्त गुणाश्रय रूप द्रव्य की सत्ता को स्वीकार नहीं किया जाता । प्रसिद्ध पाश्चात्य दार्शनिक ब्रेडले

१. अथाकुसुमस्य नीरूपस्य निरवयवस्यापि स्पष्टिकादी प्रतिबिम्बदर्शनात् ।

(वि० वि० पृ० १४)

२. रूपवत् एव प्रतिबिम्ब इति नास्ति नियमः, रूपसंख्यापरिणामसंयोगविभाग-परत्वापरत्वचञ्चलसुखत्वादित्यादीनां प्रतिबिम्बदर्शनात् ।

(वै० क० पृ० १५६)

३. पृथिव्यादिनवकानुगतस्य द्रव्यत्वासिद्धेः, द्रव्यं द्रव्यमिति तत्र तत्र लौकिकानामनुगतप्रत्ययाभावात् ।

(वै० क० पृ० १११४, पृ० १५६)

(Bradley) ने भी गुणाधिष्ठानरूप द्रव्य (Substance) को प्रातिभासिक (Appearance) ही माना है, वास्तविक (Real) नहीं।^१ अतएव गुण के अतिरिक्त गुणाश्रयरूप द्रव्य की सत्ता सिद्ध न होने से यह शंका उचित नहीं कि नीरूप रूपादि के प्रतिबिम्बित होने पर भी नीरूप चैतन्य का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं।

इस पर यदि कहें कि नीरूप गुणादि का प्रतिबिम्ब सम्भव होने पर भी नीरूप गुणाश्रय का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं, तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि नीरूप संख्या के संख्यारूपगुणाश्रय होने पर भी उसका प्रतिबिम्ब दीख पड़ता है। यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि संख्या में संख्या नहीं रहती क्योंकि “संख्याया अवयवे तयप्” यह पाणिनि का सूत्र ही इस बात में प्रमाण है कि संख्या में भी संख्या विद्यमान रहती है। यदि कहें कि संख्या का संख्याश्रयत्व गौण है मुख्य नहीं, तो यही बात आत्मा के संबन्ध में भी कही सकती है। आनन्द इत्यादि धर्म आत्मा से अभिन्न है, अतः आत्मा को भी मुख्यरूप से गुणाश्रय नहीं माना जा सकता।^२ अतः गुणाश्रय होने से नीरूप आत्मा का प्रतिबिम्ब नहीं हो सकता यह तर्क भी संगत नहीं है।

प्रतिबिम्बवाद के विरोध में एक दूसरा दोष यह दिखाया जाता है कि अतःकरण रूप उपाधि के नीरूप होने के कारण उसमें चैतन्य का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ सकता। प्रतिबिम्बपात के लिये जहाँ बिम्ब का रूपवान् होना आवश्यक है, वहाँ प्रतिबिम्बोपाधि का रूपवान् होना भी आवश्यक है। रूपवान् उपाधि में ही प्रतिबिम्ब संभव है, रूपहीन उपाधि में नहीं। रूपवान् दर्पण में ही मुख का प्रतिबिम्ब पड़ता है, रूपहीन वायु में नहीं। अतः अन्तःकरण रूप उपाधि के रूपहीन होने के कारण उसमें चैतन्य का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ सकता।

इस दोष के निवारणार्थ प्रतिबिम्बवाद की ओर से यह कहा जाता है कि प्रतिबिम्बग्रहण के निमित्त प्रतिबिम्बोपाधि के रूपवत्त्व की कोई आवश्यक-

१. Appearance and Reality.

तथा चित्तुखी—“द्रव्यत्वसंख्यन प्रकरण”

२. न संख्याया मुख्यं गुणाश्रयत्वमिति चेत् उच्यते—तुल्यमेतदात्मनोऽपि। आनन्दादिधर्मास्तदभिन्ना इति तस्यापि हि न मुख्यं गुणाश्रयत्वम्।

(वे० क० प० १।१।४ पु० १५६)

कता नहीं है। नीरूप उपाधि में भी प्रतिबिम्ब पड़ सकता है। उदाहरण के रूप में हम नीरूपध्वनि में पढ़नेवाले नीरूप वर्ण के प्रतिबिम्ब को ले सकते हैं। नीरूपध्वनि में वर्णप्रतिबिम्ब को मानना आवश्यक है; क्योंकि ह्रस्वत्व, दीर्घत्व आदि ध्वनि के धर्मों का आरोप "अकार" आदि वर्णों में किया जाता है। यह आरोप सभी सम्भव है जबकि ध्वनि में वर्णों का प्रतिबिम्ब माना जाय। वर्णप्रतिबिम्ब को स्वीकार कर लेने पर जैसे दर्पण में रहने वाला मालिन्य प्रतिबिम्ब द्वारा मुख में आरोपित होता है, वैसे ही ध्वनि में रहने वाले ह्रस्वत्व आदि धर्मों का आरोप प्रतिबिम्ब द्वारा वर्णों में मानना सम्भव हो सकेगा। अतएव नीरूप ध्वनि में नीरूप वर्णों के प्रतिबिम्ब को मानना आवश्यक है। इस प्रणाली से नीरूप अन्तःकरण में नीरूप चैतन्य का प्रतिबिम्ब भी माना जा सकता है।

इस पर यह शंका होती है कि ध्वनित धर्मों का वर्णों में आरोप ध्वनि के सान्निध्यमात्र से ही सम्भव है अतः इसके लिए ध्वनि में वर्णप्रतिबिम्ब को स्वीकार करने की क्या आवश्यकता है? जैसे जवाकुसुम के आरण्य का आरोप समीप्यमात्र से स्फटिक में हो जाता है, वैसे ही सामीप्यमात्र से वर्णों में ध्वनित धर्मों का आरोप सम्भव है, अतः ध्वनि के वर्णप्रतिबिम्बप्राप्ति की कल्पना उचित नहीं है।^१

इस शंका के समाधान में प्रतिबिम्बवाद की ओर से यह कहा जा सकता है कि नीरूप ध्वनि में नीरूप वर्णों के प्रतिबिम्बत्व को भले ही न माना जाय, किन्तु प्रतिध्वनि को तो पूर्व ध्वनि का प्रतिबिम्ब मानना ही होगा। प्रतिध्वनि ध्वनि का प्रतिबिम्बमात्र है, मुख्य ध्वनि नहीं, क्योंकि उसका कोई उत्पादक नहीं है। अतएव जैसे नीरूप ध्वनि नीरूप आकाश में प्रतिध्वनि के रूप में प्रतिबिम्बित होता है, वैसे ही नीरूप चैतन्य भी नीरूप अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित क्यों नहीं हो सकता?

किन्तु यहाँ एक दूसरी शङ्का उत्पन्न होती है। प्रतिध्वनि को नीरूप ध्वनि का नीरूप आकाश में पढ़ने वाला प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर वह आकाशगुणवाली नहीं मानी जा सकती। यदि प्रतिध्वनि को ध्वनि का प्रतिबिम्ब माना जाय तो या तो इसे बिम्ब से भिन्न मानना होगा या अभिन्न। यदि इसे बिम्ब से भिन्न माना जाय

१. ध्वनी वर्णप्रतिबिम्बवादोऽप्युक्तः व्यञ्जकतया सन्निधानशालेन ध्वनिधर्माणामु-
दात्तादिस्वरणाणां वर्णोपरोपोपपत्तेः अन्येवर्णप्रतिबिम्बप्राप्तिजनकत्वात्वा-
निधायमाणकत्वात् । (सि० ले० सं० पृ० ११०)

तो प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिम्ब के प्रतिभासिक होने से उसमें व्यावहारिकत्व की उपपत्ति नहीं हो सकती । और यदि इस दोष से बचने के लिए बिम्ब और प्रतिबिम्ब के अमेदपक्ष को स्वीकार किया जाय तो प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिम्ब के बिम्बभूत पृथ्वी आदि से उत्पन्न शब्द की अपेक्षा भिन्न न होने से इसमें आकाशगुणत्व की उपपत्ति नहीं हो सकती । इस प्रकार प्रतिध्वनि को ध्वनि का प्रतिबिम्ब मानने पर दोनों पक्षों (भेद तथा अमेद) में दोष प्रसक्त होता है । अतएव प्रतिध्वनि को ध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता । प्रतिध्वनि वस्तुतः ध्वन्यन्तर ही है । इसका उत्पादक आकाश है तथा निमित्तकारण है पूर्वध्वनि । यह पूर्वध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं, अपितु पूर्वध्वनि से उत्पन्न होने वाला ध्वन्यन्तर ही है ।^१ वर्णरूप प्रतिशब्द भी पूर्णवर्ण का प्रतिबिम्ब नहीं है, अपितु शब्दान्तर है^२, क्योंकि वर्ण की अभिव्यंजक ध्वनि से उत्पन्न होने वाली प्रतिध्वनि भी मूलध्वनि के समान वर्ण की अभिव्यंजिका है, ऐसा मान लेने से ही उपपत्ति सम्भव है । अतएव प्रतिध्वनि के दृष्टान्त के आधार पर नीरूप उपाधि में प्रतिबिम्बपात की संभावना समीचीन नहीं है ।

उपर्युक्त शङ्का के समाधान में प्रतिबिम्बवाद की ओर से यह कहा जाता है कि प्रतिबिम्बोपाधि के रूपवत्त्व के आधार पर चैतन्य के प्रतिबिम्ब का निराकरण नहीं किया जा सकता । इस सम्बन्ध में यह विचारणीय है कि प्रतिबिम्बग्रहण के लिये अपेक्षित उपाधि के रूपवत्त्व का क्या अभिप्राय है । प्रतिबिम्बग्रहण के लिए क्या उपाधि का रूपवत्त्व ही प्रयोजक है अथवा उपाधि के रूपवत्त्व का ग्रहण भी अपेक्षित है । इनमें से प्रथम पक्ष में आत्मा के अन्तःकरणोपाधि में प्रतिबिम्बित होने में कोई अनुपपत्ति नहीं, क्योंकि त्रिवृत्करण अथवा पंचीकरणप्रक्रिया के अनुसार अन्तःकरण रूपवान् है । द्वितीयपक्ष में भी कोई अनुपपत्ति नहीं, क्योंकि जैसे स्फटिक के निजरूपवत्त्वेन गृहीत न होने पर भी सन्नहित जपाकुसुम के प्रतिबिम्बित से स्फटिक अरुण दृष्टिगत होता है, वैसे ही प्रकृति में भी अन्तःकरण के रूपवत्त्वेन गृहीत न होने पर भी उसमें चैतन्य का प्रतिबिम्ब सम्भव है ।^३

१. प्रतिध्वनिरपि न पूर्वशब्दप्रतिबिम्बः । (सि० ले० सं० पृ० ११०-११)

२. वर्णरूपप्रतिशब्दोऽपि न पूर्ववर्णप्रतिबिम्बः । वर्णाभिव्यंजकध्वनिनिमित्तकप्रतिध्वनेर्मूलध्वनिवदेव वर्णाभिव्यंजकत्वोपपत्तेः । (सि० ले० सं० पृ० ११०-११)

३. किं प्रतिबिम्बोपाधेर्वस्तुतो रूपवत्त्वं प्रतिबिम्बते प्रयोजकमिष्यते, उत रूपवत्त्वेन ग्रहणम् । आद्ये नात्मानोऽन्तःकरणप्रतिबिम्बनानुपपत्तिः, अन्तःकरणरूप-

तो प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिम्ब के प्रतिभासिक होने से उसमें व्यावहारिकत्व की उपपत्ति नहीं हो सकती। और यदि इस दोष से बचने के लिए बिम्ब और प्रतिबिम्ब के अभेदपक्ष को स्वीकार किया जाय तो प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिम्ब के बिम्बभूत पृथ्वी आदि से उत्पन्न शब्द की अपेक्षा भिन्न न होने से इसमें आकाशगुणत्व की उपपत्ति नहीं हो सकती। इस प्रकार प्रतिध्वनि को ध्वनि का प्रतिबिम्ब मानने पर दोनों पक्षों (भेद तथा अभेद) में दोष प्रसक्त होता है। अतएव प्रतिध्वनि को ध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता। प्रतिध्वनि वस्तुतः ध्वन्यन्तर ही है। इसका उत्पादक आकाश है तथा निमित्तकारण है पूर्वध्वनि। यह पूर्वध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं, अपितु पूर्वध्वनि से उत्पन्न होने वाला ध्वन्यन्तर ही है^१। वर्णरूप प्रतिशब्द भी पूर्णवर्ण का प्रतिबिम्ब नहीं है, अपितु शब्दान्तर है^२, क्योंकि वर्ण की अभिव्यञ्जक ध्वनि से उत्पन्न होने वाली प्रतिध्वनि भी मूलध्वनि के समान वर्ण की अभिव्यञ्जिका है, ऐसा मान लेने से ही उपपत्ति सम्भव है। अतएव प्रतिध्वनि के दृष्टान्त के आधार पर नीकर उपाधि में प्रतिबिम्बपात की संभावना समीचीन नहीं है।

उपर्युक्त शङ्का के समाधान में प्रतिबिम्बवाद की ओर से यह कहा जाता है कि प्रतिबिम्बोपाधि के रूपवत्त्व के आधार पर चैतन्य के प्रतिबिम्ब का निराकरण नहीं किया जा सकता। इस सम्बन्ध में यह विचारणीय है कि प्रतिबिम्बग्रहण के लिये अपेक्षित उपाधि के रूपवत्त्व का क्या अभिप्राय है। प्रतिबिम्बग्रहण के लिए क्या उपाधि का रूपवत्त्व ही प्रयोजक है अथवा उपाधि के रूपवत्त्व का ग्रहण भी अपेक्षित है। इनमें से प्रथम पक्ष में आत्मा के अन्तःकरणोपाधि में प्रतिबिम्बित होने में कोई अनुपपत्ति नहीं, क्योंकि त्रिवृत्करण अथवा पंचीकरणप्रक्रिया के अनुसार अन्तःकरण रूपवान् है। द्वितीयपक्ष में भी कोई अनुपपत्ति नहीं; क्योंकि जैसे स्फटिक के निजरूपवत्त्वेन गृहीत न होने पर भी सन्निहित जपाकुसुम के प्रतिबिम्बन से स्फटिक अरुण दृष्टिगत होता है, वैसे ही प्रकृति में भी अन्तःकरण के रूपवत्त्वेन गृहीत न होने पर भी उसमें चैतन्य का प्रतिबिम्ब सम्भव है।^३

१. प्रतिध्वनिरपि न पूर्वशब्दप्रतिबिम्बः । (सि० ले० सं० पृ० ११०-११)

२. वर्णरूपप्रतिशब्दोऽपि न पूर्ववर्णप्रतिबिम्बः । वर्णाभिव्यञ्जकध्वनिनिमित्तकप्रतिबिम्बमूलध्वनिवदेव वर्णाभिव्यञ्जकत्वोपपत्तेः । (सि० ले० सं० पृ० ११०-११)

३. किं प्रतिबिम्बोपाधेर्वस्तुतो रूपवत्त्वं प्रतिबिम्बने प्रयोजकमिष्यते, उत रूपवत्त्वेन ग्रहणम् । आशेनात्मनोऽन्तःकरणप्रतिबिम्बनानुपपत्तिः, अन्तःकरणव-

नौरूप चैतन्य के प्रतिबिम्बित होने के सम्बन्ध में एक अन्य शंका यह होती है कि प्रतिबिम्बपात के लिए यह आवश्यक है कि विम्ब और प्रतिबिम्बोपाधि एक दूसरे से पृथक् एवं विप्रकुष्टदेशस्थ हो । सूर्यादि मूर्त पदार्थों से पृथक् एवं विप्रकुष्टदेशस्थ मूर्त जल में ही सूर्यादि का प्रतिबिम्ब दृष्टिगत होता है किन्तु चैतन्य तो न मूर्त है और न ही अन्तःकरणोपाधि इससे पृथक् तथा विप्रकुष्टदेशस्थ है; क्योंकि चैतन्य सर्वगत एवं सर्वानन्व है । अतः सूर्यादि के समान चैतन्य का प्रतिबिम्ब संभव नहीं है ।^१

प्रतिबिम्बवाद के सम्बन्ध में उद्भावित इस शंका का समाधान भाष्यकार शंकराचार्य ने इस प्रकार किया है । वे कहते हैं कि दृष्टान्त और दाष्टान्तिक में विक्षिप्तांश को छोड़कर पूर्णसारूप्य को दिखाना सम्भव नहीं है । क्योंकि यदि दोनों में पूर्णसारूप्य हो जाय तो इनके दृष्टान्तदाष्टान्तिकभाव का ही उच्छेद हो जाय । प्रतिबिम्बपरक जल सूर्यादि दृष्टान्तों का एक विशेष प्रयोजन है और वह यह दिखाना है कि जैसे जल में विद्यमान सूर्यप्रतिबिम्ब जलवृद्धि से बढ़ता, है जलह्रास से घट जाता है, जल के चलने से चलता और जलभेद से भिन्न होता है, तथापि परमार्थतः सूर्य वैसा ही नहीं जाता; वैसे ही ब्रह्म परमार्थतः अविकृत रहते हुए भी देहादि उपाधियों के कारण वृद्धिह्रासादिक उपाधि धर्म को प्राप्त होता है किन्तु परमार्थतः वैसा ही नहीं जाता ।^२ शंकराचार्य के इस

विवृत्करणेन पञ्चीकरणेन वा कथयत्यात् । न हि नित्यं विवरूपवत्त्वेनाङ्गुल-
माण्डोर्ध्व स्फटिके सन्निहितजपाकुसुमप्रतिबिम्बनेन अरुणः स्फटिक इति व्य-
हारदर्शनात् । (ब० सू० शा० भा० १।२।१४, पृ० १५६)

१. सूर्यादिव्यो हि मूर्तेभ्यः पृथग्भूतं विप्रकुष्टदेशं मूर्तं जलं भुङ्क्षते, तत्र मूर्तः
सूर्यादिप्रतिबिम्बोदयः न त्वात्मा मूर्ती न चारमात्पृथग्भूता विप्रकुष्टदेशोपा-
धयः सर्वगतत्वात् सर्वान्वयत्वाच्च ।

(ब० सू० शा० भा० १।२।१५, पृ० १५९)

२. युक्त एव त्वयं दृष्टान्तो विवक्षितान्वयसंभवात् । न हि दृष्टान्तदाष्टान्तिकयोः
व्यक्तिं कंचिद् विवक्षितान्वयं भूत्वा सर्वसारूप्य केनचिद्वर्णयितुं शक्यते ।
सर्वसारूप्ये हि दृष्टान्तदाष्टान्तिकभावोच्छेद एव स्यात् । "जलगतं हि सूर्य-
प्रतिबिम्बं जलपृष्ठो वर्धते जलह्रासे ह्रसति जलवलने चलति जलभेदे भिद्यते
इत्येवं जलधर्मानुयायि भवति न तु परमार्थतः सूर्यस्य तथात्वमस्ति । एवं
परमार्थतोऽविकृतमेकरूपमपि सद्ब्रह्म देहाद्युपाधिव्यवर्थात्वाद् भजत इवोपा-
धिमान् वृद्धिह्रासादीन् । (ब० सू० शा० भा० ३।२।२०, पृ० ३५२)

समाधान से यह स्पष्ट है कि उन्हें चैतन्य के प्रतिबिम्बन में कोई विशेष आप्रह नहीं है चैतन्य के प्रतिबिम्बित हो सकने के सम्बन्ध में जो पूर्वपक्ष का आरोप है, उसके विरुद्ध उनका केवल यही कहना है कि प्रतिबिम्बपरक जलसूर्यादि दृष्टान्तों के प्रयोग का एक विशेष प्रयोजन है और उसी प्रयोजन को ध्यान में रखते हुए इन दृष्टान्तों की संगति लगानी चाहिए। प्रतिबिम्बपरक दृष्टान्तों का प्रयोग अमूर्त चैतन्य के प्रतिबिम्बनक्षमत्व को प्रदर्शित करने के प्रयोजन से नहीं हुआ है। इसी प्रकार अवच्छेदपरक घटाकाश आदि दृष्टान्तों का प्रयोग भी भाष्यकार ने प्रयोजन-विशेष से ही किया है। इन दृष्टान्तों के द्वारा शंकराचार्य ने आत्मा की असंगता का प्रतिपादन किया है। यही घटाकाशादि अवच्छेदपरक दृष्टान्तों के प्रयोग का प्रयोजन है। वस्तुतस्तु जिन प्रकार आत्मा के अमूर्त होने के कारण उसका प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं है उसी प्रकार आत्मा का अवच्छेद भी संभव नहीं है; क्योंकि प्रतिबिम्ब के समान अवच्छेद भी मूर्त पदार्थ का ही सम्भव है, अमूर्त का नहीं।

अभीतक हमने प्रतिबिम्बवाद के विरुद्ध प्रदर्शित उन दोषों पर ही विचार किया है जिनका सम्बन्ध चैतन्य तथा उपाधि के अमूर्तत्व एवं नीरूपत्व के साथ है। किन्तु प्रतिबिम्बवाद के ऊपर कुछ दूसरे प्रकार के दोष भी दिखाये जाते हैं। इन दोषों पर हम आगे विचार प्रस्तुत कर रहे हैं।

जीव की प्रतिबिम्बरूप मानने में यह शंका होती है कि चूंकि प्रतिबिम्ब सदा अचेतन ही होता है, अतः जीव को भी अचेतन ही मानना होगा।

इस शंका के समाधान में विवरणकार का कथन है कि चैतन्य का प्रतिबिम्ब होने के कारण जीव को अचेतन नहीं माना जा सकता। मुख प्रतिबिम्ब के अचेतन होने का कारण यह नहीं है कि वह प्रतिबिम्ब है, अपितु यह कि उनका बिम्बभूत मुख भी अचेतन है। बिम्बभूत मुख के अचेतन होने के कारण ही उसका प्रतिबिम्बभूत मुख भी अचेतन है एवं अपने बिम्बैकरूपत्व को जानने में असमर्थ है।^१ यदि लोकायत मतानुसार मुख को चेतन मान लिया जाय तो भी उसके चैतन्य के प्रतिबिम्बहेतु-दर्पणादि के जाड्य से आस्कन्दित होने के कारण मुखप्रतिबिम्ब अपने बिम्बैकरूपत्व को जानने में असमर्थ रहता है। यहाँ बिम्बैकरूपत्व के अनव-

१. अचेतनत्वप्रयुक्ता तत्त्वानवगतिः न प्रतिबिम्बत्वप्रयुक्ता।

बोध का कारण अचेतनत्व है, प्रतिबिम्बत्व नहीं।^१ अतएव चैतन्य के प्रतिबिम्बरूप जीव को अचेतन नहीं माना जा सकता।

यहां एक दूसरी शंका यह उठती है कि लोक में बिम्ब ही भ्रमनिवर्तक तत्त्वज्ञान का आश्रय देना जाता है, प्रतिबिम्ब नहीं। अतएव बिम्ब होने के कारण ब्रह्म को ही भ्रमनिवर्तक तत्त्वज्ञान का आश्रय होना चाहिये, प्रतिबिम्बरूप जीवको नहीं।

इस शंका के समाधान में विवरणकार का कथन है कि तत्त्वज्ञानाश्रयत्व बिम्बत्वकृत नहीं होता अपितु भ्रान्तिवृत्त होता है। जिसे भ्रान्ति होती है, वही तत्त्वज्ञान का आश्रय होता है। तथा भ्रान्ति उसी को हो सकती जो अज्ञ हो और अज्ञता का कारण जीवत्व ही है। अतः अज्ञ जीव ही भ्रमनिवर्तक तत्त्वज्ञान का आश्रय बन सकता है, ब्रह्म नहीं; क्योंकि ब्रह्म में भ्रान्ति की सम्भावना ही नहीं है।^२ जिसमें भ्रान्ति उत्पन्न होती है उसी में सम्यग्ज्ञान की उत्पत्ति से भ्रान्ति की निवृत्ति होती है।^३

प्रतिबिम्बवाद के विरुद्ध यह भी कहा जाता है कि यदि जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब माना जाय तो जीव और ब्रह्म में भेद मानना आवश्यक होगा, क्योंकि लोकमें बिम्ब और प्रतिबिम्ब का भेद स्पष्टरूप से अनुभूत होता है। श्रीवास्तव मुख तथा दर्पणस्थ प्रतिबिम्बमुख का भेद प्रत्यक्षमुख-त्वादिरूप से स्पष्ट है। यदि मुख और मुखप्रतिबिम्ब के समान ही जीव और ब्रह्म के भेद को मान लिया जाय तो जीव की ब्रह्मरूपता के सिद्धान्त को हानि होती है। अतः जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब मानना उचित नहीं।

इस आक्षेप के सम्बन्ध में पंचपादिकाकार का कथन है कि प्रतिबिम्ब बिम्बसे भिन्न नहीं अपितु बिम्बरूप है। अहंकर्ता का अनिदमंत जीव चैतन्य

१. देवदत्तस्याचेतनाशस्यैव प्रतिबिम्बत्वात् तच्चेतनाशस्यैव च प्रतिबिम्बत्वं प्रतिबिम्बहेतोः इत्यादिधर्मणैव जाड्येनाप्यास्कन्दितात्वात् न तत् प्रतिबिम्बं बिम्बैकरूपतामात्मनो जानाति अचेतनत्वात् । (पंचपादिका, पृ० ११०)

२. न बिम्बत्वकृतं तत्त्वज्ञानाश्रयत्वं, किन्तु भ्रान्त्यवृत्तम्; तदप्यज्ञत्वकृतम्, तदपि जीवत्वनिमित्तमिति भावः ।

(पं० पा० वि० पृ० २८८)

३. यस्य हि भ्रान्तिरात्मनि परम वा समुत्पन्ना तद्गतैर्नैव सम्यग्ज्ञानेन सा निवर्तते ।

(पं० पा० पृ० ११०)

ब्रह्म से वस्त्वन्तर नहीं अपितु ब्रह्मरूप है । पृथग्वभास तथा विपर्ययरूपता मात्र मिथ्या है, क्योंकि जीव और ब्रह्म में एकस्वलक्षणता का बोध होता है ।^१ पंचपादिकाकार कहते हैं कि जैसे बहिःस्थित देवदत्त वेदमान्तःप्रविष्ट देवदत्त से भिन्न नहीं, वैसे ही वह दर्पणतलस्थित देवदत्त से भी भिन्न नहीं । इन सभी अवस्थाओं में वह स्वलक्षण ही प्रतीत होता है । यह बात तभी सम्भव है जब कि बिम्ब और प्रतिबिम्ब को वस्त्वन्तर नहीं माना जाय ।^२ इस प्रकार पंचपादिकाकार ने बिम्ब और प्रतिबिम्ब के अभेद का प्रतिपादन करते हुए जीव की ब्रह्मस्वरूपता को प्रदर्शित किया है । विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य ने भी प्रबल युक्तियों के आधार पर बिम्ब और प्रतिबिम्ब के भेद पक्ष का खण्डन करते हुए इनके अभेदपक्ष का समर्थन किया है ।^३ इस प्रकार प्रतिबिम्बवाद में बिम्ब और प्रतिबिम्ब के अभेद के आधार पर जीव और ब्रह्म के अभेद का प्रतिपादन किया गया है ।

३. आभासवाद :

अब हम जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में सुरेश्वराचार्य द्वारा प्रवर्तित "आभासवाद" पर विचार प्रस्तुत कर रहे हैं । शंकराचार्य ने अपने भाष्य-ग्रन्थों में जहाँ जीव को परमात्मा का प्रतिबिम्ब कहा है, वहाँ इसे परमात्मा का आभास भी बताया है । शारीरकभाष्य में जीव के स्वरूप के विवेचन के प्रसंग में वे कहते हैं कि जीव को जलसूर्यकादि के समान परमात्मा का आभास समझना चाहिए ।^४ छान्दोग्योपनिषद् भाष्य में भी

१. अहङ्कृतुर्निधमंशो बिम्बादिव प्रतिबिम्बं न ब्रह्मणो वस्त्वन्तरम्, किन्तु तदेव तत्, पृथग्वभासविपर्ययस्वरूपतामात्रं मिथ्या इति दर्शयितुम् कथं पुनस्तदेव तत् ? एकस्वलक्षणतावगमात् ।

(पं० पा० पृ० १०४)

२. यथा बहिःस्थितो देवदत्तो यत्स्वलक्षणः प्रतिपन्नः तत्स्वलक्षण एव वेदमान्तःप्रविष्टोऽपि प्रतीयते, तथा दर्पणतलस्थितोऽपि । न तत् वस्त्वन्तरत्वे युज्यते ।

(पं० पा० पृ० १०४-५)

३. विवरण प्रमेय संग्रह (अच्युत ग्रन्थमाला, काशी)

—पृ० २२०-२७

४. आभास एव चैव जीवः परमात्मनो जलसूर्यकादिवत्प्रतिपत्तव्यः ।

(ब्र० सू० शां० भा० २।३।५०)

उन्होंने जीव को आभासमात्र बतलाया है ।^१ इसी तरह लघुबाधवृत्ति में भी उन्होंने जीव को बोधाभास कहा है ।^२

उपर्युक्त उद्धरणों से प्रतीत होता है कि संकराचार्य जीव को चैतन्य का आभास मानते हैं । उनके शिष्य सुरेश्वराचार्य ने इस प्रकार की पंक्तियों के आधार पर जीव और ईश्वर के सम्बन्ध में "आभासवाद" का प्रवर्तन किया है ।^३ वे कहते हैं कि चिदाभास जब तत्तत् नानाविध मन बुद्धि आदि उपाधियों में आश्रित होता है तब भेदभावापन्न हो नानाजीवरूपता को प्राप्त होता है ।^४ चिदाभास को अविवेक-भ्रान्ति के कारण कार्यकारण-रहित चैतन्य को भी संनारी समझ लिया जाता है । किन्तु सांसारित्व उसमें वैसे ही कल्पित है जैसे नभस्तल में नीलिमा ।^५

इस प्रकार आभासवाद के प्रवर्तक सुरेश्वराचार्य के मत में जीव चैतन्य का आभासरूप होने के कारण मिथ्या है । उनके मत में ईश्वर भी जीव के समान आभासरूप होने के कारण अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है । सुरेश्वराचार्य ने अविद्या में चैतन्य के आभास को ईश्वर तथा बुद्धि में चैतन्य के अभास को जीव माना है । इस प्रकार ईश्वर और जीव दोनों ही आभासरूप होने के कारण अनिर्वचनीय एवं मिथ्या हैं ।

इसके विपरीत प्रतिबिम्बवाद में प्रतिबिम्ब के बिम्ब से अभिन्न एवं सत्य होने के कारण प्रतिबिम्बस्थानीय जीव तथा ईश्वर दोनों को ही सत्य माना जाता है । इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि प्रतिबिम्बवाद के दो प्रमुख भेद हैं । एक के प्रवर्तक संक्षेपशारीरककार सर्वज्ञात्ममुनि हैं । इनके मतमें जीव तथा ईश्वर दोनों ही प्रतिबिम्बरूप हैं । इन्होंने अविद्या में चैतन्य के प्रतिबिम्ब को ईश्वर तथा अन्तःकरण में चैतन्य के प्रतिबिम्ब

१. जीवो हि नाम देवताया अभासमात्रम् । (छा० उ० अ० भा० ६।३।२)

२. बोधाभासो बुद्धिगतः कर्ता स्यात् पुण्यपापयोः । (लघुबाधवृत्ति, वृत्ति २)

३. अविद्याकार्यं बुद्धिस्थं प्रत्यगाभासरूपवत् ।

बोद्धेत्यादि समुत्थानं भण्यते परमात्मनः । (बृ० उ० भा० वा०, अ० २, ब्रा० ४, वा० ४२७)

४. स्वाभासैर्वहुतामेति मनोबुद्ध्याद्युपाधिभिः ।

(वही, अ० २, ब्रा० ४, वा० ४२५)

५. आत्मा संसारितां यातां यथा काण्यं विद्यत्तथा । (वही, अ० २, ब्रा० ४, वा० ४३६)

को जीव माना है ।^१ दूसरे मत के प्रवर्तक विवरणकार हैं । इनके अनुसार अविद्या (अन्तःकरण) में चैतन्य का प्रतिबिम्ब जीव है तथा बिम्बस्थाना-पन्न चैतन्य ईश्वर है ।^२ इन्होंने ईश्वर को प्रतिबिम्बरूप न मानकर बिम्बरूप माना है । इस मतमें ईश्वर परमार्थतः ब्रह्मरूप होने के कारण सत्य है । प्रतिबिम्बेशवादी संक्षेपशारीरक के मत में भी जीव तथा ईश्वर दोनों ही बिम्बाभिन्न होने के कारण सत्य हैं । इस प्रकार प्रतिबिम्बवाद के दोनों भेदों में जीव तथा ईश्वर को ब्रह्माभिन्न तथा सत्य माना गया है ।

आभासवाद तथा प्रतिबिम्बवाद

आभास तथा प्रतिबिम्ब के भेद को निम्नप्रकार से स्पष्ट किया जा सकता है :—

१. प्रतिबिम्ब वस्तुतः बिम्बरूप ही है, वस्तुन्तर नहीं; जबकि आभास बिम्ब से भिन्न एवं मिथ्या है । प्रतिबिम्ब बिम्बरूप होने के कारण सत्य है, जबकि आभास बिम्ब से भिन्न होने के कारण अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है ।^३

२. पारमार्थिक बिम्बैकरूप प्रतिबिम्ब सर्वथा सत्य है जबकि आभास स्वरूपतः मिथ्या किन्तु लक्ष्यत्वेन सत्य है ।^४

३. प्रतिबिम्ब के सत्य होने से प्रतिबिम्बवाद में उपाधि का 'बाध' में सामानाधिकरण्य होता है तथा प्रतिबिम्ब का 'अभेद' में सामानाधिकरण्य

१. कार्योपाधिर्गैव जीवः कारणोपाधिरीश्वरः ।

प्रतिबिम्बोऽत्र संक्षेपशारीरककृता नये ॥

(सि० ले० सं० पृ० ८५)

२. अविद्या चिदाभासो जीवो बिम्बविदीश्वरः । (सि० ले० सं० पृ० १०२)

३. बिम्बादिव प्रतिबिम्बं न ब्रह्मणोवस्तुन्तरम्, किन्तु तदेव तत् ।

(पं० पा० प्रथमवर्णक, पृ० १०४)

आभासमिथ्यात्वः—माण्डूक्य भौटपादीय व्याख्या ।

(४।५२, पृ० १९९)

४. किं न शास्त्रीयोऽपि व्यवहारः प्रतिबिम्बस्य पारमार्थिकमेव बिम्बैकरूपत्वं दर्शयति, "नेक्षेतोद्यन्तमादित्यं नास्तं वान्तं कदाचन । नोपरक्तं न वारिस्थं न मध्ये नक्षत्रो गतम् ॥

(पं० पा० प्रथमवर्णक, पृ० १०८)

आभासः—छान्दोग्य भाष्यव्याख्या (६।४।३, पृ० २९८) तस्मा अद्वैतब्रह्म-सिद्धि (चतुर्थमुद्गरप्रहार, पृ० २०२-३)

होता है। इसके विपरीत आभासवाद में आभास के मिथ्या होने के कारण आभास तथा उपाधि दोनों का 'बाध' में सामानाधिकरण्य होता है।^१

४. "तत्त्वमसि" इस महावाक्य से अलक्ष्यार्थबोध के लिए प्रतिबिम्ब-वाद में "तत् और त्वम्" पदों में अभेद सामानाधिकरण्य के लिये "जहृद-जहृदलक्षणा" का आश्रय लिया जाता है; जबकि आभासवाद में बाधता-मानाधिकरण्य के लिए "जहृदलक्षणा" स्वीकार की जाती है।

५. चित्तलक्षणविरहित होने के कारण आभास किञ्चिन्मात्र भी वस्तु-सम्पर्शी नहीं जबकि प्रतिबिम्ब बिम्बैककल्प होने के कारण बिम्बरसम्पर्शी है, यद्यपि वास्तविक रूप के गृहीत न होने से उसे बिम्ब से भिन्न समझा जाता है।

६. चैतन्यभिन्न आभास अज्ञानादि उपाधियों के भेद से कारणभास तथा कार्यभास इन दो रूपों में प्रतीत होता है तथा आभासक चैतन्य अपने इन दोनों रूपों का अतिक्रमण करता है।^२ परन्तु बिम्ब अपने स्वरूपभूत प्रतिबिम्ब का अतिक्रमक नहीं होता।

७. आभास के लिए गुण या प्रकार की अपेक्षा होती है, जबकि प्रतिबिम्ब के लिये द्रव्य की अपेक्षा होती है।^३

समीक्षा

शंकराचार्य ने विशेषविशेषप्रयत्नात्मक चिन्मात्र अद्वितीय ब्रह्म को ही परमार्थतः सत्य स्वीकार किया है। उनके मन में नामरूपात्मक प्रपञ्च के समान ही जीव का जीवत्व भी अविद्या का परिणाम है। यह आत्मा पर

१. न च बोध्यं स्थाणुः पुनानेष इतिवत् आधायां सामानाधिकरण्यम्, फलितोऽसत्त्वेनानिर्माणपातादित्यर्थः।

[प्रबोधपरिजोषिणी (पञ्चपादिकाध्याय्या), पृ० १०८]

आभासवादः—आनन्दगिरिन्यायनिर्णय, (आ० १, पा० १, सू० ४, पृ० ८५)

तथा मुण्डकोपनिषद्भाष्यव्याख्यानम् । (३।१।११, पृ० ३४)

२. सू० ३० भा० वा०, अ० ४, ब्रा० ३, वा० ४१५ तथा नैष्कर्म्यसिद्धि, अ० २, सम्बन्धोक्ति, पृ० १७

३. आभासाय गुणस्य प्रकारस्य बाधेक्षा प्रतिबिम्बताय द्रव्यस्य ।

सिद्धान्तविन्दु, उपोद्घात (अभ्यंकर) पृ० १८

अनात्मा के आरोप के कारण प्रकट होता है। "अनिदम्" रूप आत्मा पर "इदम्" रूप बुद्ध्यादि का आरोप ही इसका कारण है। इस प्रकार जीव "इदमनिदमात्मक" है। इसमें "इदम्" अंश अनिर्वचनीय बुद्ध्यादि का तथा "अनिदम्" अंश आत्मा का है। इदमंश के अनिर्वचनीय एवं मिथ्या होने के कारण तन्निमित्तक जीव भी अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है। तथापि "अनिदम्" अंश के सत्य होने से यह सत्य भी है। अन्य समस्त अध्यस्त पदार्थों के समान ही जीव भी सत्यानृत के मिथुनीकरण का परिणाम है। इसके अनुत्तत्त्व को प्रदर्शित करने के लिए शंकराचार्य ने स्फटिक लौहित्य आदि आभासपरक दृष्टान्तों का प्रयोग किया है। जैसे स्फटिक में प्रति-भासमान लौहित्य अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है वैसे ही जीव भी आभासरूप होने के कारण अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है। इस प्रकार आभाससूचक दृष्टान्तों के द्वारा जीव के इदमंशप्रयुक्त मिथ्यात्व का प्रदर्शन किया गया है।

किन्तु जीव का अनिदमंश परमार्थतः प्रत्यागात्मस्वरूप है, अतः इसके सत्यत्व का अपलाप भी नहीं किया जा सकता। अतएव शंकरा-चार्य ने जीव के अनिदमंश के सत्यत्व का प्रतिपादन करने के लिये मुखचन्द्रादिप्रतिबिम्बपरक दृष्टान्तों का भी अपने भाष्यग्रन्थों में स्वात-स्थान पर प्रयोग किया है। जैसे प्रतिबिम्ब बिम्बाभिन्न होने के कारण सत्य है वैसे ही प्रतिबिम्बरूप जीव भी बिम्बरूपब्रह्म से अभिन्न होने के कारण सत्य है। प्रतिबिम्ब बिम्बात्मना सत्य है, केवल उसका पृथगवभास तथा विपर्ययस्वरूपता ही मिथ्या है।^१ उसी प्रकार प्रतिबिम्बरूप जीव भी बिम्बात्मना (ब्रह्मात्मना) सत्य है, केवल उसका ब्रह्म से पृथगवभास तथा विपर्ययस्वरूपता ही मिथ्या है। इस प्रकार शंकराचार्य ने प्रति-बिम्बपरक दृष्टान्तों के द्वारा जीव के ब्रह्माभिन्नत्व एवं सत्यत्व का प्रतिपादन किया है।

इसीप्रकार आत्मा की असंगता का प्रतिपादन करने के लिये शंकरा-चार्य ने घटाकाश आदि अवच्छेदपरक दृष्टान्तों का प्रयोग किया है।

१. बिम्बादिव प्रतिबिम्बं न ब्रह्मणो वस्तुन्तरम्, किन्तु तदेव तन्, पृथगवभासवि-पर्ययस्वरूपतामात्रं मिथ्या इति दर्शयितुम्।

श्रुतियों में स्पष्टरूप से आत्मा की असंगतता का प्रतिपादन किया गया है। श्रुतिप्रतिपादित आत्मा की असंगतता को प्रदर्शित करने के लिए ही घटाकाशादि दृष्टान्तों का भाष्यकार ने स्थान-स्थान पर प्रयोग किया है।^१ प्रतिबिम्ब के उपाधिगत दोषों से दूषित हो जाने के कारण प्रतिबिम्बपरक दृष्टान्तों के द्वारा आत्मा की असंगतता का प्रदर्शन संभव नहीं। स्फटिक-लोहित्य आदि आभासपरक दृष्टान्तों से भी आत्मा की असंगतता का सम्यक् प्रतिपादन नहीं हो सकता क्योंकि स्फटिक में लोहित्य का आसंग्यता अवभासित होता है।^२ रज्जुसर्प इत्यादि दृष्टान्तों से भी आत्मा की असंगतता का पूर्णरूप से प्रतिपादन नहीं होने पाता।^३ घटाकाशादि अवच्छेदपरक दृष्टान्तों से ही आत्मा की असंगतता का पूर्णतया प्रतिपादन हो जाता है। अतएव शंकराचार्य ने आत्मा की असंगतता के प्रदर्शन के लिए घटाकाशादि दृष्टान्तों का प्रयोग किया है।

इस सम्बन्ध में विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य का कथन है कि स्फटिक गत लोहित्य के दृष्टान्त से आत्मा में कर्तृत्व आदि आरोपित प्रतीत होते हैं, प्रतिबिम्ब दृष्टान्त से जीव और ब्रह्म की एकता दिखलाई जाती है, रज्जु और सर्प के दृष्टान्त से अधिष्ठानभूत ब्रह्म में अतिरिक्त प्रपञ्च की स्वतन्त्रता का निराकरण किया जाता है तथा घटाकाश के दृष्टान्त से संग्राहित्य दिखलाकर विशुद्ध और अद्वितीय प्रत्यगात्मा का प्रतिपादन किया जाता है।^४

पञ्चपादिकाकार पद्यपादाचार्य ने जीवविषयक इन सभी दृष्टान्तों की उपयोगिता को स्वीकार किया है। उनके मत में अवच्छेदपरक, प्रतिबिम्बपरक तथा आभासपरक दृष्टान्तों की अपनी-अपनी विशेषता है। वस्तुतः इन सभी दृष्टान्तों का प्रयोजन आत्मा के सम्बन्ध में असंभावना

१. तेन असंगो न हि सम्भवते, असंगो ह्ययं पुरुषः इत्यादि श्रुतिव्यभिक्तासंगता आत्मनो न स्पष्टं दक्षितेति तदर्थं घटाकाशोदाहरणम् ।

(पृ० पा०, पृ० १११)

२. तद्यापि तदाशङ्गीव स्फटिकप्रतिबिम्बमुत्प्रेक्षते । (वही, पृ० ११२)

३. रज्ज्वां पुनः सर्वबुद्धिरेव न तत्सभिन्नत्वमसंनिम्नत्व वा । (वही, पृ० ११३)

४. स्फटिकलोहित्यदृष्टान्तेनात्मनि कर्तृत्वादेरापेक्षित्वम्, प्रतिबिम्बदृष्टान्तेन जीवब्रह्मवैक्यम्, रज्जुसर्पदृष्टान्तेन ब्रह्मव्यतिरिक्तप्रपञ्चस्य स्वातन्त्र्यभावः, घटाकाशदृष्टान्तेन असंगतादारेण विशुद्धाद्वितीयप्रत्यगात्मता ।

(वि० प्र० सं०, पृ० ७०५-६)

का परिहार तथा संभावना का प्रदर्शनमात्र है, वस्तु की साक्षात् सिद्धि नहीं। आत्मा की सिद्धि तो श्रुति, श्रुतिमूलकन्याय तथा अनुभव से ही सम्भव है।^१

१. एतच्च सर्वमुदाहरणजाते श्रुतिमूलकन्यायानुभवासिद्धस्य असंभावनापरिहाराय बुद्धिसाम्यात् न न वस्तुन एव साक्षात् सिद्धये ।

पञ्चम अध्याय

ईश्वर

१. शंकराचार्यसम्मत ईश्वर का स्वरूप

निर्गुण, निरुपाधिका, निर्विशेष ब्रह्म माया के अवच्छिन्न होने पर सगुण, सोपाधिक एवं सविशेष बनकर ईश्वर कहलाता है। यह ईश्वर ही जगत् की सृष्टि, स्थिति तथा लय का कारण है। निर्गुण एवं निरुपाधिका ब्रह्म में ईश्वरत्व सर्वज्ञत्व तथा जगत्कारणत्व आदि व्यवहारों की उपपत्ति न हो सकने के कारण मायावच्छिन्न ब्रह्म में ही ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व तथा जगत्कारणत्व आदि की उपपत्ति होती है।^१ माया ईश्वर के अधीन है, अतः वह उसके स्वभाव का आवरण करने में असमर्थ है। जैसे विशुद्ध दर्पण पदार्थों के गुणों का आवरण नहीं करता, वैसे ही सूक्ष्म सत्त्वमयी माया ईश्वर के गुणों का आवरण नहीं करती और यह उसमें अविद्या तथा अन्तःकरण आदि की सृष्टि नहीं करती। माया की सहायता से ईश्वर जगत् की सृष्टि करता है। जगत् की सृष्टि में ईश्वर का कोई प्रयोजन नहीं है। श्रुति ईश्वर को आप्तकाम तथा निःस्पृह कहकर पुकारती है। यदि सृष्टि व्यापार से ईश्वर का कोई प्रयोजन सिद्ध होता हो तो उसे आप्तकाम कैसे माना जा सकता है? अतः ईश्वर का यह जगत्व्यापार लीला मात्र है, किसी प्रयोजन या कामना की पूर्ति के लिये नहीं।^२ जैसे लोक में सकलमनोरथसिद्ध पुरुष के समस्त व्यापार लीला के लिये ही होते हैं, उसी प्रकार आप्तकाम ईश्वर का यह सृष्टिव्यापार लीलारूप ही है। ईश्वर जगत् का स्वामी है। वह जीवों को उनके शुभा-शुभ कर्मों के अनुसार फल प्रदान करता है। ईश्वर सदैव ब्रह्म के साथ

१. तदेवमविद्यात्मकोपाधिपरिच्छिन्नाणामेवेश्वरस्येश्वरत्वं सर्वज्ञत्वं सर्वशक्ति-
मत्त्वं च न परमार्थतो विषयापास्तनर्तोपाधिरवश्य आत्मनीशिश्रीदित्यसर्व-
ज्ञत्वादिव्यवहार उपपद्यते । (ब्र० सू० शां० भा० २।१।१४, पृ० १८२)
तथा—यैतन्न्यं तदवच्छिन्नं गत्यजानादिलक्षणम् । सर्वज्ञेश्वरत्वान्तर्गमित्वा-
दिगुणैर्धृतम् ॥ (सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह, पृ० १९१)

२. एवमेश्वरस्यानपेक्ष्य किञ्चित्प्रयोजनान्तरं स्वभावादेव केवलं लीलारूपा प्रवृत्ति-
र्भविव्यति । (ब्र० सू० शां० भा० २।१।३३, पृ० २१७)

अपने अभेद को समझता हुआ शाश्वत आनन्द में मग्न है। किन्तु जीव अपने वास्तविक रूप को न समझ सकने के कारण अनवरत आवागमन के चक्र में घूम रहा है। ईश्वर और जीव में कहीं स्वामी और भूत्य का सा सम्बन्ध बतलाया गया है, तो कहीं अग्नि और स्फुलिंग के समान उनमें अंशांशिभाव माना गया है। किन्तु इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि जीव और ईश्वर का यह अंशांशिभाव तथा सेव्यसेवकरूप सम्बन्ध औपाधिक है, पारमार्थिक नहीं। परमार्थतः निरवयव ब्रह्म का अंश सम्भव नहीं है।^१ यदि उसका अंश माना जाय तो वह निरवयव नहीं माना जा सकता। अतएव एक अद्वितीय निर्विशेष निरुपाधिक ब्रह्म ही उपाधिभेद से ईश्वर तथा जीव के रूप में अवभासित होता है।

२. प्रतिबिम्बवाद

ईश्वर तथा जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में शंकरोत्तर अद्वैत वेदान्त में विविध मत उपलब्ध होते हैं। इस सम्बन्ध में प्रकटार्थविवरणकार का यह मत है कि अनादि, अनिर्वचनीय, सब भूतों की प्रकृति और चिन्मात्र में रहनेवाली माया में चैतन्य का प्रतिबिम्ब ईश्वर है तथा उसी माया के अविद्यानामक आवरण और विक्षेपवाले परिच्छिन्न अनन्त प्रदेशों में चैतन्य का प्रतिबिम्ब जीव है।^२ तत्त्वविवेक में माया में प्रतिबिम्बित चैतन्य को ईश्वर तथा अविद्या में प्रतिबिम्बित चैतन्य को जीव माना गया है। माया में विशुद्धसत्त्व की प्रधानता है, जबकि अविद्या में सत्त्व-गुण रज और तमसे अभिभूत होता है।^३ कहीं-कहीं माया तथा अविद्या का भेद आवरण तथा विक्षेप शक्तियों के भेद के आधार पर भी माना गया है। माया में विक्षेपशक्ति की प्रधानता मानी गई है, जबकि अविद्या में आवरण शक्ति की। एक ही मूलप्रकृति विक्षेपशक्ति को प्रधानता से मायाशब्द-वाच्य होकर ईश्वर की उपाधि होती है तथा आवरणशक्ति की प्रधानता

१. नहि निरवयवस्य मुख्योऽङ्गः संभवति । (बही, २।३।४३, पृ० २९७)
२. अनादिरनिर्वाच्या भूतप्रकृतिश्चिन्मात्रसंबन्धिनी माया । तस्यां चित्प्रतिबिम्ब ईश्वरः, तस्या एव परिच्छिन्नानन्तप्रदेशेषु आवरणविक्षेपशक्तिमत्सु अविद्या-भिधानेषु चित्प्रतिबिम्बो जीवः । (सि० ले० सं०, पृ० ८१-८२)
३. सत्त्वशुद्धिचक्षुःशुद्धिभ्यां मायाविद्ये च ते मते । (पंचदशी तत्त्वविवेक, पृ० १२)
रजस्तमोऽभिभूतशुद्धसत्त्वप्रधाना माया, तदभिभूतमलिनसत्त्वा अविद्येति माया-विद्याभेदं परिकल्प्य मायाप्रतिबिम्ब ईश्वरः, अविद्याप्रतिबिम्बो जीव इत्युक्तम् ।
(सि० ले० सं०, पृ० ८३)

अपने अभेद को समझना हुआ शाश्वत आनन्द में मग्न है। किन्तु जीव अपने वास्तविक रूप को न समझ सकने के कारण अनवरत आवागमन के चक्र में घूम रहा है। ईश्वर और जीव में कहीं स्वामी और भूत्य का सा सम्बन्ध बतलाया गया है, तो कहीं अग्नि और स्फुलिंग के समान उनमें अंशांशिभाव माना गया है। किन्तु इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि जीव और ईश्वर का यह अंशांशिभाव तथा सेव्यसेवकरूप सम्बन्ध उपाधिक है, पारमाधिक नहीं। परमार्थतः निरवयव ब्रह्म का अंश सम्भव नहीं है।^१ यदि उसका अंश माना जाय तो वह निरवयव नहीं माना जा सकता। अतएव एक अद्वितीय निर्विशेष निरुपाधिक ब्रह्म ही उपाधिभेद से ईश्वर तथा जीव के रूप में अवभासित होता है।

२. प्रतिबिम्बवाद

ईश्वर तथा जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में शंकरोत्तर अद्वैत वेदान्त में विविध मत उपलब्ध होते हैं। इस सम्बन्ध में प्रकटार्थविवरणकार का यह मत है कि अनादि, अनिर्वचनीय, सव भूतों की प्रकृति और चिन्मात्र में रहनेवाली माया में चेतन्य का प्रतिबिम्ब ईश्वर है तथा उसी माया के अविद्यानामक आवरण और विक्षेपवाले परिच्छिन्न अनन्त प्रदेशों में चेतन्य का प्रतिबिम्ब जीव है।^२ तत्त्वविवेक में माया में प्रतिबिम्बित चेतन्य को ईश्वर तथा अविद्या में प्रतिबिम्बित चेतन्य को जीव माना गया है। माया में विशुद्धसत्त्व की प्रधानता है, जबकि अविद्या में सत्त्व-गुण रज और तमसे अभिभूत होता है।^३ कहीं-कहीं माया तथा अविद्या का भेद आवरण तथा विक्षेप शक्तियों के भेद के आधार पर भी माना गया है। माया में विक्षेपशक्ति की प्रधानता मानी गई है, जबकि अविद्या में आवरण शक्ति की। एक ही मूलप्रकृति विक्षेपशक्ति की प्रधानता से मायाशब्द-वाच्य होकर ईश्वर की उपाधि होती है तथा आवरणशक्ति की प्रधानता

१. बहिः निरवयवस्य मुख्योऽंशः संघर्षविः । (बही, २।३।४३, पृ० २९०)

२. अनादिरनिर्वाच्या भूतप्रकृतिश्चिन्मात्रसंबन्धिनी माया । तस्या चित्प्रतिबिम्ब ईश्वरः, तस्या एव परिच्छिन्नानन्तप्रदेशेषु आवरणविक्षेपशक्तिमत्सु अविद्या-भिधानेषु चित्प्रतिबिम्बो जीवः । (ति० ले० सं०, पृ० ८१-८२)

३. सत्त्वशुद्धिश्चिशुद्धिभ्यां मायाविद्ये च ते भवे । (पंचदशी तत्त्वविवेक, पृ० १२) रजस्तमोऽभिभूतशुद्धसत्त्वप्रधाना माया, तदभिभूतमकिनसत्त्वा अविद्येति माया-विद्याभेदं हरिकल्प्य मायाप्रतिबिम्ब ईश्वरः, अविद्याप्रतिबिम्बो जीव इत्युक्तम् ।

(ति० ले० सं०, पृ० ८३)

से अविद्याशब्दवाच्य होकर जीव की उपाधि बनती है।^१ आवरणशक्ति के सम्बन्ध से जीव को "मैं अज्ञ हूँ" इस प्रकार अपनी अज्ञता का भान होता है जबकि ईश्वर का आवरणशक्तिप्रधान अविद्या से सम्बन्ध न होने के कारण इसे ऐसा भान नहीं होता।^२

किन्तु इसके विपरीत संशेषशारीरककार सर्वज्ञात्ममुनि ने माया तथा अविद्या में कोई भेद नहीं माना है। उन्होंने अविद्या तथा उसके कार्य अन्तःकरण में भेद मानकर अविद्या में प्रतिबिम्बित चैतन्य को ईश्वर तथा अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित चैतन्य को जीव कहा है।^३

पूर्वोक्त सभी मतों में जीव तथा ईश्वर दोनों को विशुद्ध चैतन्यरूप ब्रह्म का प्रतिबिम्ब माना गया है। किन्तु विवरणानुयायी विचारकों के मत में ईश्वर को प्रतिबिम्ब नहीं माना जाता। ईश्वर को उनके मत में प्रतिबिम्बरूप जीव का बिम्बस्थानीय माना गया है। ईश्वर बिम्बस्थानीय होने से स्वतन्त्र है जबकि जीव प्रतिबिम्बस्थानीय होने से परतन्त्र है। ईश्वर की यह स्वतन्त्रता तभी मानी जा सकती है जबकि उसे बिम्बरूप माना जाय। यदि उसे भी जीव की तरह प्रतिबिम्बरूप माना जायगा तो वह भी जीव के समान ही परतन्त्र हो जायगा। अतः ईश्वर के स्वातन्त्र्य के उपपादान के लिये इसे बिम्बरूप मानना ही उचित है।^४ इसके अतिरिक्त ईश्वर को प्रतिबिम्ब मानने में एक और भी कठिनाई है। प्रतिबिम्ब के भेद के लिये प्रतिबिम्ब की उपाधि का भेद आवश्यक है। उपाधि के भेद के बिना एक ही बिम्ब के दो विभिन्न प्रतिबिम्ब नहीं हो सकते। ईश्वर और जीव एक दूसरे से विभिन्न स्वभाववाले हैं। यदि इन दोनों को एक ही विशुद्ध चैतन्य का प्रतिबिम्ब माना जाय तो इसके लिये प्रतिबिम्बोपाधि में भेद आवश्यक है। उपाधि के भेद के बिना ईश्वर और जीवरूप प्रतिबिम्बों की कल्पना नहीं की जा सकती।^५ इसी लिये प्रतिबिम्बेशपक्ष में माया तथा अविद्या अथवा अविद्या और

१. एकैव मूलप्रकृतिविक्षेपप्राधान्येन मायाशब्दितेश्वरोपाधिः, आवरणप्रधान्येनाविद्याज्ञानशब्दिता जीवोपाधिः। (सि० ले० सं० पृ० ८४)।

२. अतएव "जीवस्यैव 'अज्ञोऽस्मि' इत्यज्ञानसंबन्धानुभवः, नैश्वरस्य। (वही)

३. कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः।

(संशेषशारीरक तथा सिद्धान्तकेशसंग्रह, पृ० ८५)

४. तथा सत्येव लौकिकबिम्बप्रतिबिम्बदृष्टान्तेन स्वातन्त्र्यमौश्वरस्य, तत्पारतन्त्र्यं जीवस्य न गृह्यते। (सि० ले० सं०, पृ० १०३-४)

५. उपाधिद्वयमन्तरेणोभयोः प्रतिबिम्बत्वायोगात्। (सि० ले० सं० पृ० १०३-४)

उसके कार्य अन्तःकरण में भेद माना गया है और इस भेद के आधार पर ही ईश्वर और जीवरूप दो विभिन्न प्रतिबिम्बों की कल्पना की गई है। किन्तु विवरणानुयायी विचारक इस मत से सहमत नहीं हैं। वे माया को प्रतिबिम्बोपाधि के रूप में नहीं मानते तथा ईश्वर को प्रति-बिम्बरूप न मानकर बिम्बरूप ही मानते हैं। जीव को उन्होंने अविद्या में प्रतिबिम्बित चैतन्य रूप माना है।^१ जैसे सर्वप्रथम सूर्य की किरणों का अभिव्यक्तिस्थान द्रव्य है, वैसे ही अविद्या में प्रतिबिम्बित जीव का विशेष अभिव्यक्तिस्थान अविद्या का परिणामरूप अन्तःकरण है।^२ अन्तःकरण के कारण ही जीव के प्रमातृत्व, कर्तृत्व आदि धर्मों की अभिव्यक्ति होती है। कर्तृत्व आदि धर्मों के केवल अविद्यापरिणामित्व न होने से उसकी उपाधिताभावात् जीव में कर्तृत्व आदि की उपपत्ति नहीं हो सकती, किन्तु कर्तृत्व आदि धर्मोंवाले अन्तःकरण के माय तादात्म्याध्याय से ही जीव में कर्तृत्व आदि की उपपत्ति हो सकती है। इसीलिए जीव के अविद्योपाधिक होने पर भी उसे अन्तःकरणोपाधिक माना गया है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि इससे जीव की अविद्योपाधिकता का निराकरण किया गया है। क्योंकि यदि जीव को अन्तःकरणोपाधिक ही माना जाय अविद्योपाधिक नहीं; तो ऐसी दशा में योगियों में एककालीन अनेक शरीरों के नियन्त्रित्व की उपपत्ति नहीं हो सकेगी।^३ अतएव विवरणानुयायियों के मत में अविद्या में चैतन्य का प्रतिबिम्ब जीव माना गया है। इस तरह प्रतिबिम्बद्वय के लिये अपेक्षित उपाधियों के अभाव से वे जीव और ईश्वर दोनों को प्रतिबिम्बरूप न मानकर जीव को प्रतिबिम्बरूप तथा ईश्वर को इसका बिम्बरूप स्वीकार करते हैं।^४

१. बिम्बप्रतिबिम्बभावेन जीवेणव्योदितवान्, नोभयोरपि प्रतिबिम्बभावेन । तत्रापि प्रतिबिम्बो जीवः, बिम्बमवानीय ईश्वरः । (वही)

२. अज्ञानप्रतिबिम्बितस्य जीवस्यान्तःकरणरूपोऽज्ञानपरिणामभेदो विशेषाधिक-व्यक्तिस्थानं सर्वतः प्रसूतस्य अनित्यप्रकाशस्य रूपेण इव । (सि० ले० सं०, पृ० १०५)

३. चैतन्यता ज्ञानीपाधिपरित्यागः, अन्तःकरणोपाधिपरिच्छिन्नस्यैव चैतन्यस्य जीवत्वे योगिनः कामज्जुहातिष्ठानव्याभुषणतोः ।

४. सि० ले० सं०, पृ० १०४ ।

(वही)

३. आभासवादः

आभासवादी सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद् भाष्यवार्तिक में चिद्व्यतिरिक्त ईशादिविषयान्त जगत् को आभासरूपता का प्रतिपादन किया है तथा चेतन एवं अचेतन के रूप में अध्यास के द्वैविध्य को स्वीकार किया है। उन्होंने चेतनाभास (कारणाभास) तथा अचेतनाभास (कार्याभास) में ही ईश्वर से लेकर सम्पूर्ण जगत् का अन्तर्भाव माना है। अविद्यागत चिदाभास को सुरेश्वराचार्य ने ईश्वर कहा है। आभासवाद में आभास को विम्ब से भिन्न एवं मिथ्या स्वीकार किया जाने के कारण चिदाभासरूप ईश्वर को ब्रह्म से भिन्न एवं मिथ्या माना जाता है।^१ इसके विपरीत प्रतिविम्बवाद में प्रतिविम्ब के विम्ब से अभिन्न एवं सत्य होने के कारण प्रतिविम्बरूप ईश्वर को विम्बरूप ब्रह्म से अभिन्न एवं सत्य माना जाता है। प्रतिविम्बवाद के उग्र पक्ष में तो जहाँ ईश्वर को प्रतिविम्बरूप न मान कर विम्बरूप माना गया है, ईश्वर की सत्यता स्पष्ट ही है।

४. अवच्छेदवादः

किन्तु अवच्छेदवादी वाचस्पतिमिश्र के मत में ईश्वर को न तो चित् का प्रतिविम्ब माना जा सकता है और न ही चित् का आभास; क्योंकि प्रतिविम्ब या आभास के लिए विम्ब का रूपवत्त्व आवश्यक है। नीरूप वस्तु का न तो प्रतिविम्ब ही सम्भव है और न ही आभास। चैतन्य नीरूप है, अतएव न तो उसका प्रतिविम्ब ही पड़ सकता है और न ही आभास सम्भव है। माया अथवा अविद्या के रूपहीन होने के कारण उन्हें प्रतिविम्ब की उपाधि भी नहीं माना जा सकता; क्योंकि प्रतिविम्बोपाधि का भी रूपवत्त्व आवश्यक है। अतएव ईश्वर को चैतन्य का प्रतिविम्ब या आभास नहीं माना जा सकता। इसलिए वाचस्पतिमिश्र ने अविद्या के आश्रय तथा विषय में भेद मानकर अविद्या का आश्रय जीव को तथा अविद्या का विषय ईश्वर को स्वीकार किया है और इस प्रकार अविद्या के आश्रय तथा विषय के भेद के आधार पर जीव तथा ईश्वर के स्वरूप का उपपादन किया है। भामतीकार ने अविद्यावच्छिन्न चैतन्य को जीव तथा अविद्याविषयीभूत चैतन्य को ईश्वर माना है। वे कहते हैं यद्यपि अविद्या

१. ईशादिविषयान्तं यत्तदविद्याविजृम्भितम् । सू० उ० भा० वा०, १।४।३।८२
ब्रह्माण्डी सू० ४।४।३। संक्षेपवार्तिक १।१६१; सिद्धांतसिद्धि सू० २०-२८;
अद्वैतब्रह्मसिद्धि (सतगन्धर्व) सू० २०३ ।

का आरोप होता है वैसे ही जीवाज्ञात परमेश्वर पर प्रपञ्च का आरोप होता है ।^१ अतः प्रपञ्चविभ्रम का अधिष्ठान परमेश्वर है, जीव नहीं । वाचस्पतिमिश्र के मत में अविद्या का अधिष्ठान या विषय ही रजतादि विवर्त का उपादान है, अविद्या नहीं । वे कहते हैं कि अचेतनवस्तु चेतनाधिष्ठित हुए बिना कार्य के लिए समर्थ नहीं होती, अतएव अचेतन अविद्या प्रपञ्चविभ्रमरूप कार्य के लिए परमेश्वर का निमित्तरूप से अथवा उपादानरूप से आश्रय ग्रहण करती है अतएव जैसे अहिविभ्रम का अधिष्ठान रज्जु है, वैसे ही प्रपञ्चविभ्रम का अधिष्ठान ईश्वर है और जैसे अहिविभ्रम का उपादान कारण रज्जु है, वैसे ही प्रपञ्चविभ्रम का उपादान कारण ईश्वर है ।^२ इस प्रकार भामतीकार वाचस्पतिमिश्रने स्पष्ट शब्दों में प्रपञ्चविभ्रम का उपादान कारण ईश्वर को ही माना है । अतएव उनके मत में दृष्टिसृष्टिवाद एवं वैयक्तिक विज्ञानवाद की शंका सर्वथा निर्मूल एवं निराधार है ।

१. जीवाज्ञाते परमेश्वरे श्रुतितत्वात् रजतस्वेकारोप उपपद्यते ।

(वै ० क० प०, पृ० ३२४)

२. प्रपञ्चविभ्रमस्य हीयवराधिष्ठानत्वात् अहिविभ्रमस्यैव रज्ज्वधिष्ठानत्वम्, तेन यथा-अहिविभ्रमो रज्जुपादानः, एवं प्रपञ्चविभ्रम ईश्वरोपादानः ।

(भामती, पृ० ३७८)

षष्ठ अध्याय

जगत्

१. जगत् की व्यावहारिक सत्ता

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं; शंकराचार्य के मत में एकमात्र निर्गुण निर्विरोध एवं निरुपाधिक ब्रह्म ही पारमार्थिक दृष्टि से सत्य है, जगत् मिथ्या है तथा जीव ब्रह्मरूप है।^१ किन्तु यहाँ प्रश्न होता है कि जगत् को मिथ्या कहने का क्या अभिप्राय है ? क्या यह गगनारविन्द या वायुशृंग के समान सर्वथा असत् एवं अलोक है ? शंकराचार्य के ग्रन्थों के सम्यगनुशीलन से यह स्पष्ट हो जाता है कि उन्होंने जगत् को सर्वथा असत् नहीं माना है और न ही उन्होंने इसे शुक्तिरजत आदि प्रतिभासिक पदार्थों के समान ही माना है। उन्होंने इसे प्रतिभासिक पदार्थों से उत्कृष्ट कोटि का स्वीकार किया है। प्रतिभासिक रजत आदि पदार्थों की सत्ता तो तभी तक रहती है जब तक कि उनके अधिष्ठानभूत शुक्तिकादि पदार्थों का ज्ञान नहीं होता उनके ज्ञात हो जाने पर इन प्रतिभासिक वस्तुओं का व्यवहारावस्था में ही बाध हो जाता है। किन्तु इसके विपरीत इस जगत् की सत्ता जबतक बनी रहती है। जबतक कि इससे भी उत्कृष्ट सत्ता "ब्रह्म" के अवरोध से इसका बाध नहीं हो जाता।^२ व्यवहारावस्था में अबाधित रूप से अवस्थित रहने के कारण जगत् को व्यावहारिक माना गया है।

शंकराचार्य ने अपने भाष्यग्रन्थों में व्यावहारिक तथा प्रतिभासिक सत्ता के भेद पर स्पष्टरूपसे प्रकाश डाला है तथा व्यावहारिक सत्ता के स्थायित्वको स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है। व्यावहारिक जगत् के स्वप्नजगत् से वैधर्म्य का प्रतिपादन करते हुए वे कहते हैं कि स्वप्न में अनुभूयमान पदार्थों की सत्ता तभी तक रहती है जबतक कि जागरितावस्था की प्राप्ति नहीं होती। जागरितावस्था में स्वप्नानुभूत पदार्थों का बाध हो जाता है। किन्तु व्यावहारिक जगत् के पदार्थों की सत्ता जागरितावस्था

१. ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवोब्रह्मैव नापरः ।

२. तस्मात् प्राग् ब्रह्मात्मताप्रबोधाद् उपपन्नः सर्वो लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः ।
(ब० सु०, जा० भा०, २।१।१४)

में भी अबाधित रहती है ।^१ अतः ये स्वप्नकालीन पदार्थों से अधिक स्थायी एवं उत्कृष्ट कोटि के हैं । इसके अतिरिक्त स्वप्नदर्शन स्मृतिरूप होता है जबकि जागरितदर्शन उपलब्धिरूप होता है ।^२ अतएव व्यावहारिक जगत् को स्वप्नजगत् के समान प्रातिभासिक नहीं माना जा सकता है ।

क. विज्ञानवाद का खण्डन :

योगाचार विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए शंकराचार्य ने पदार्थों की विज्ञानव्यतिरिक्त बाह्य सत्ता को प्रबल युक्तियों के आधार पर सिद्ध किया है । वे कहते हैं कि पदार्थों की बाह्य सत्ता का अपलाप नहीं किया जा सकता क्योंकि विज्ञान से स्वतन्त्र घट, पट इत्यादि पदार्थों की उपलब्धि होती है ।^३ भोजन के द्वारा तृप्ति का अनुभव करते हुए यदि कोई यह कहे कि वह भोजन नहीं कर रहा या भोजन से होनेवाली तृप्ति का वह अनुभव नहीं कर रहा तो जैसे उसकी बात को कोई प्रामाणिक नहीं मानता, वैसे ही इन्द्रियसंनिर्कर्ष के द्वारा बाह्य पदार्थों की स्वयं उपलब्धि करते हुए यदि कोई कहे कि बाह्य पदार्थों की सत्ता नहीं है, या उनकी उपलब्धि उगे नहीं हो रही है, तो वह भी प्रामाणिक नहीं माना जा सकता ।^४ इस सम्बन्ध में विज्ञानवाद की यह शंका युक्त नहीं है कि अर्थ उपलब्धिरूप (विज्ञानरूप) ही है, उपलब्धि से पृथक् स्वतन्त्ररूप से उसकी सत्ता नहीं; क्योंकि कोई भी व्यक्ति उपलब्धि को ही स्तम्भ, कुड्य आदि रूप से उपलब्ध नहीं करता । सभी लोग स्तम्भादि को उपलब्धि के विषय के रूप में ही उपलब्ध करते हैं ।^५ घट, पट इत्यादि बाह्य

१. वाच्यते हि स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रतिबुद्धस्य मिथ्या भवोपलब्धो महाजनसमागम इति ।***नेन जागरितोपलब्धं वस्तु स्तम्भादिकं कस्याचिद्व्यवस्थायां बाध्यते ।

(ब्र० सू० शा० भा० वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् २।१।२९)

२. अपि न स्मृतिरेषा यत्स्वप्नदर्शनम् उपलब्धिस्तु जागरितदर्शनम् ।

(ब्र० सू० शा० भा० २।२।२९)

३. उपलभ्यते हि प्रतिप्रत्यय बाह्योऽर्थः स्तम्भः कुड्यं घटः पट इति ।

(ब्र० सू०, शा० भा० "नाभाव उपलब्धेः" २।२।२८)

४. तद्वदिन्द्रियसंनिर्कर्षेण स्वयमुपलभमान एव बाह्यमर्थं बाह्यमुपलभे न क सोऽस्तीति बुधम् कथमुपाश्रयवचनः स्यात् । (ब्र० सू० भा० २।२।२८)

५. न हि कश्चिदुपलब्धमेव स्तम्भः कुड्यं नेत्युपलभते । उपलब्धिविषयत्वेनैव स्तम्भकुड्यादीन् सर्वे लौकिका उपलभन्ते । (वही)

पदार्थों की सत्ता तो प्रत्यक्षादि प्रमाणों के आधार पर ही सिद्ध है। अतएव प्रमाणोपलब्ध बाह्य पदार्थों का अभाव कैसे माना जा सकता है? ^१ ज्ञान के विषय-सारूप्य के कारण विषय का नाश नहीं माना जा सकता, क्योंकि विषय के अभाव में ज्ञान का विषयसारूप्य कैसे उपपन्न हो सकता है। ^२ ज्ञान तथा विषय के सहोपलम्भ के नियम से भी इन दोनों में अभेद की सिद्धि नहीं होती, क्योंकि सहोपलम्भ का कारण इन दोनों में होने वाला उपायोपेयभाव सम्बन्ध है, अभेद नहीं। ^३ विषय ज्ञान का उपाय है और ज्ञान विषय का उपेय है। इस उपायोपेयभाव सम्बन्ध के कारण ही इनमें सहोपलम्भनियम दृष्टिगत होता है, इसलिये नहीं कि ज्ञान और उसके विषय में अभेद सम्बन्ध है। ज्ञान और ज्ञान के विषय में भेद मानना आवश्यक है। जैसे शुक्ल गौ, कृष्ण गौ इत्यादि में शौक्ल्य और काष्ण्य का ही भेद है गोत्व का नहीं, वैसे ही घटज्ञान, पट ज्ञान इत्यादि में विशेषणरूप घट पट आदि का ही भेद है, विशेष्यरूप ज्ञान का नहीं। ^४ तथा जैसे क्षीरगन्ध, क्षीररस इत्यादि में विशेष्यरूप गन्ध और रस आदि का ही भेद है, विशेषणरूप क्षीर का नहीं, वैसे ही घटदर्शन, घटस्मरण इत्यादि में विशेष्यरूप दर्शन स्मरण आदि का ही भेद है, विशेषणरूप घट का नहीं। ^५ इससे स्पष्ट है कि ज्ञान तथा विषय में अभेद नहीं अपितु भेद है। ^६ अतएव ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य विषय की सत्ता को मानना आवश्यक है। शंकराचार्यकृत विज्ञानवाद की उपर्युक्त समीक्षा से यह स्पष्ट है कि वे विज्ञानव्यतिरिक्त बाह्य जगत् की सत्ता को मुक्तकण्ठ से स्वीकार करते हैं तथा इसे प्रातिभासिक सत्ता से आदिक स्थायी तथा उत्कृष्ट कौटि का मानते हैं। प्रातिभासिक पदार्थ प्रतिभासकालावस्थायी है, जबकि व्यावहा-

१. इह तु यथास्थ गच्छरेव प्रमाणव्यतिरोक्त उपलभ्यमानः कथं व्यतिरेकाव्यतिरेकादि-विकल्पैर्न सम्भवतीत्युच्येत उपलब्धरेव । (वही)

२. न च ज्ञानस्य विषयसारूप्याद्विषयनाशो भवति. अगति विषये विषयसारूप्यानुपपत्तेः । (वही)

३. अतएव सहोपलम्भनियमोऽपि प्रत्ययविषययोः उपायोपेयभावहेतुको नाभेदहेतुक इत्यभ्युपगन्तव्यम् । (वही)

४. अपि च घटज्ञानपटज्ञानमिति विशेषणयोरेव घटपटयोर्भेदो न विशेष्यस्य ज्ञानस्य । (वही)

५. तथा घटदर्शनं घटस्मरणमित्यत्रापि प्रतिपत्तव्यम् । अत्रापि हि विशेष्ययोरेव दर्शनस्मरणयोर्भेदो न विशेषणस्य घटस्य । (वही)

६. तस्मादर्थज्ञानयोर्भेदः । (वही)

रिक जगत् व्यवहारकालावस्थायी है। प्रातिभासिक पदार्थ का व्यवहारावस्था में ही बाध हो जाता है, किन्तु व्यावहारिक जगत् व्यवहारावस्था में अबाधित रहता है अतः व्यावहारिक जगत् प्रातिभासिक जगत् से अधिक स्थायी एवं श्रेष्ठ है।

ख. व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता में भेद :

इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि शंकराचार्य ने समस्त पदार्थों को निम्नलिखित चार भागों में विभक्त किया है :—१. सत्, २. असत्, ३. व्यावहारिक, ४. प्रातिभासिक। इनमें सत् वह है जिसका किसी काल में बाध न हो। अकालाबाधित होने के कारण एकमात्र ब्रह्म ही परमार्थतः सत् है। असत् वह है जो सर्वदा निःस्वल्प हो जैसे लक्ष्मणादि। व्यावहारिक वह है जो व्यवहारकाल तक ही अबाधित रहे। विषदादिप्रपञ्च के व्यवहारावस्था में अबाधित रहने से इसे व्यावहारिक माना जाता है। प्रातिभासिक वह है जो प्रतिभास (प्रतीत) के समय ही रहे और जिसका व्यवहारकाल में बाध हो जाय। भुक्तिरजतादि तथा स्वप्नजगत् प्रतीतिकालपर्यन्त ही रहते हैं तथा व्यवहारकाल में बाधित हो जाते हैं अतः इन्हें प्रातिभासिक माना गया है।^१ इस प्रकार शंकराचार्य ने पारमार्थिक, व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक रूप में सत्ता के त्रैविध्य को स्वीकार किया है। इनमें व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता को न सत् माना जा सकता है और न ही अत्यन्त असत्। इन्हें सत् इसलिए नहीं माना जा सकता क्योंकि इनका बाध हो जाता है। इन्हें अत्यन्त असत् भी नहीं माना जा सकता क्योंकि इनकी उपलब्धि होती है। अतः सत् तथा असत् दोनों से विलक्षण होने के कारण इन्हें अनिर्वचनीय एवं मिथ्या माना जाता है। मिथ्यात्व का अर्थ अनिर्वचनीयत्व है; अत्यन्त असत्य नहीं। ब्रह्मज्ञानानन्तर जगत् के बाधित हो जाने के कारण इसे अनिर्वचनीय एवं मिथ्या कहा गया है; इसलिए नहीं कि गगनारविन्द वा लक्ष्मण के समान इसका सर्वथा अभाव है।

१. सत् जगत् व्यावहारिक प्रातिभासिक इति चतुष्टयी विधा। काष्ठजलाकाव्यवस्थां सत्, सर्वदा निःस्वल्पं असत्, व्यवहारकालमात्राभावरवक्ष्यत्वं व्यावहारिकं, व्यवहारकाले एव बाधप्राप्तिकस्वक्यत्वं प्रातिभासिकम्। आद्यं ब्रह्म। द्वितीयं लक्ष्मणादि। तृतीयं विषदादिप्रपञ्चः पुण्डितैर्वातिकादिमान्। चतुर्थं भुक्तिरजतादि स्वप्नजगत्जन्यम्। (ईश्वरार्थिका तथा रत्नवाटिका-विवरणः मद्रास मदनमोहन ओरियन्टल सीरीज १९५८ भूमिका पृ० ९६)

इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि वद्यपि व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक दोनों प्रकार की सत्ता सदसद्विलक्षण होने से अनिर्वचनीय एवं मिथ्या है, तथापि इन दोनों में पर्याप्त अन्तर माना गया है। व्यावहारिक सत्ता प्रातिभासिक सत्ता की अपेक्षा अधिक स्थायी एवं उत्कृष्ट मानी गयी है।^१

ग. नागेश के मत में व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता के भेद का अभाव :

नागेशभट्ट ने लघुमञ्जूषा में व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्ता के भेद का खण्डन किया है और दोनों को समानरूप से असत् सिद्ध करने का प्रयास किया है।^२ भ्रम में प्रतीयमान रजतादि को उन्होंने वज्रशृंगादि के समान सर्वथा असत् माना है तथा अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद का खण्डन किया है। इस सम्बन्ध में उनका कथन है कि प्रातिभासिक तथा व्यावहारिक उभयविध प्रपञ्च तथा उसके ज्ञान का विषय सर्वथा असत् ही है। असत् होने के कारण उसकी उत्पत्ति, विनाश तथा बहिष्त्व आदि भी नहीं है।^३ यह सब आरोपितमात्र है। असदर्थ का प्रकाशन ही माया है। परमार्थतः असत् होते हुए भी उसमें सत्त्व आरोपित है, इसलिए उसे सदसदात्मक कहा जाता है। किन्तु परमार्थतः वहाँ सत्त्व का अभाव है, सत्त्व का तो केवल आरोप होता है।^४ यह नामरूपात्मक जगत् केवल भ्रममात्र है। वे कहते हैं कि ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण नहीं माना जा सकता अन्यथा ब्रह्म भी षटोपादानक मृत्तिका के समान विकारी हो जायगा।^५ किन्तु जगत् को भ्रममात्र मानने पर इस दोष की प्रसक्ति

१. प्राक् तु ब्रह्मात्मदर्शनात् विषयविप्रपञ्चः व्यवस्थितरूपो भवति, सन्ध्या-
शयस्तु प्रपञ्चः प्रतिदिनं बाध्यते। (ब्र० सू०, भा० भा० ३।२।४)

२. नागेशस्तु वज्रशृंगादिवदेव प्रातिभासिकव्यावहारिकयोरपि प्रपञ्चयोः निस्त्व-
रूपत्वं तदप्रतीतेरर्थशून्यत्वमाचष्टे। (तन्त्रपादिका, मद्रास, भूमिका ९३)

३. प्रातिभासिकव्यावहारिकोभयविधप्रपञ्चज्ञानयोरपि विषयः असन्नेव। असत्त्वा-
देव तस्य उत्पत्तिविनाशबहिष्त्वादिकमपि नास्ति। (वही)।

४. आरोपितमेव तत्सर्वम्। असदर्थप्रकाशनमेव माया नाम। परमार्थतः असतोऽपि
तस्य आरोपितं सत्त्वम्, अतएव सदसदात्मकमिति तस्य व्यपदेशः, वस्तुतोऽ
सत्त्वात् सत्त्वस्य तवारोपाच्च। (वही)

५. अनिर्वचनीयोत्पत्तौ वंटादिना मृदादेरिव ब्रह्मणोऽपि विकारित्वापत्तिः।

(वही, पृ० ८७)

नहीं होती। भ्रम का विषय होने से ही किसी में विकार नहीं हो जाता। जैसे “सुप्ता किं नु मृता तु किं भवति मे लीना विलीना नु किम्” इन कान्ताविषयक विकल्पों के कारण कान्ता में कोई विकार नहीं आ जाता। नागेश कहते हैं कि “तदनन्यत्वम्” इस सूत्र में कारण तथा कार्य के अभेद का प्रतिपादन करते हुए सूत्रकार ने भी इस नामरूपात्मक प्रपञ्च को कारणाभिन्न एवं भ्रममात्र माना है।^१ इस प्रकार नागेशभट्ट ने जगत् की व्यावहारिक सत्ता का खण्डन करने का प्रयास किया है।

घ. नागेश के मत को समीक्षा :

किन्तु यदि हम नागेश की उपर्युक्त युक्तियों पर गम्भीरता से विचार करें तो वे हमें सर्वथा असंगत एवं अयुक्तियुक्त प्रतीत होंगी। उनका यह तर्क कि ब्रह्म को जगत् का कारण मानने पर ब्रह्म के विकारित्व की प्रसक्ति होती है तर्क नहीं अपितु, तर्कभ्रम है, क्योंकि प्रपञ्च के अनिर्वचनीय होने से ही ब्रह्म का उसके साथ तात्त्विक सम्बन्ध नहीं हो सकता।^२ जैसा हम पहले देख चुके हैं जगत् ब्रह्म का विकार या परिणाम नहीं अपितु ब्रह्म का विवर्त है। अतः ब्रह्म के विकारित्व की शंका सर्वथा निर्मूल है। नागेश का यह कहना भी कि “तदनन्यत्वम्” इस सूत्र से जगत् का भ्रमरूपत्व सूचित होता है, युक्त नहीं है; क्योंकि इस सूत्र के द्वारा केवल यही कहा गया है कि ब्रह्म से व्यतिरिक्त प्रपञ्च की वास्तविक सत्ता नहीं क्योंकि कार्य और कारण में अभेद होता है; यह नहीं कहा गया कि प्रपञ्च की सत्ता ही नहीं है और यह भ्रममात्र है। उपर्युक्त सूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने बार-बार व्यावहारिक जगत् की सत्यता का प्रतिपादन करते हुए उसे स्वप्न जगत् से सर्वथा भिन्न बतलाया है। शंकराचार्य कहते हैं कि व्यवहारिक भोक्तृ-भोग्य लक्षणविभाग को मानकर ही “स्थाल्लोकवत्” यह परिहार किया गया है। “जैसे जागने से पूर्व स्वप्न व्यवहार की सत्यता है वैसे ही ब्रह्मात्मविज्ञान के पूर्व सभी व्यवहारों की

१. वस्तुतो मुदि घटादिविकारो भ्रम एव, न तु कोऽपि पदार्थः इति तदनन्यत्वमिति सूत्रेणोक्तम् । (वही)

२. भ्रमविषयेण तु न विकारित्वं कामुककृतैः कान्ताविषये...विकल्पैः कान्ताया विकारित्वाभावात् । (वही)

३. अनिर्वचनीयत्वादेव प्रपञ्चस्य वस्तुतः तत्त्वब्रह्मभावात् ब्रह्मणो विकारित्वा-
नापत्तेः । (वही पृ० १०२)

सत्यता उपपन्न है।^१ इसलिए ब्रह्मात्मकता के प्रतिबोध के पूर्व सभी लौकिक तथा वैदिक व्यवहार उपपन्न हैं।^२ नागेशभट्ट का यह कथन भी युक्त नहीं है कि प्रातिभासिक तथा व्यावहारिक दोनों प्रकार की सत्ताओं के अनिर्वचनीय होने के कारण इनमें कोई अन्तर नहीं है; क्योंकि दोनों के अनिर्वचनीय होने पर भी दोनों में व्यवहारकालाव्याप्यत्व तथा व्यवहार-कालाव्याप्यत्व रूप अन्तर विद्यमान है।

ब्रह्म ही जगत् का आधार है यदि ब्रह्म इन जगत् से सर्वथा भिन्न होता तथा आत्मा जाग्रत् स्वप्न और सुषुप्ति इन तीनों अवस्थाओं से सर्वथा विलक्षण होता तो उसके स्वरूप की प्रतिपत्ति का द्वार न होने से सत्य की प्राप्ति सम्भव नहीं होती। ऐसी स्थिति में शास्त्रोपदेश को अनर्थक मानना पड़ता और शून्यवाद की प्रसक्ति होती। तत्त्वज्ञान से संसार का अभाव नहीं हो जाता अपितु वह एक नये रूप में बदल जाता है। जीवन्मुक्ति तथा क्रममुक्ति का विचार, मृत्यों के भेद सत्य-असत्य, पाप-पुण्य आदि का भेद तथा संसार के अनुभवों के द्वारा मोक्षप्राप्तिकी संभावना इत्यादि बातों से यह सूचित होता है कि इन प्रतीतियों में भी कुछ सत्य विद्यमान है यदि यह संसार भ्रममात्र होता और ब्रह्म से इसका कुछ भी सम्बन्ध नहीं होता तो प्रेम, बुद्धिमत्ता, तपस्या आदि हमारे उच्चतर जीवन की प्राप्ति में सहायक न होते यद्यपि यह संसार पारमार्थिक दृष्टि से सत्य नहीं, तथापि वह सर्वथा असत् भी नहीं है।

शंकराचार्य का मोक्षसम्बन्धी सिद्धान्त भी इस विचार का समर्थक है। इस सम्बन्ध में डॉ० राधाकृष्णन् कहते हैं कि यदि मोक्ष का अभिप्राय नानात्व का विनाशमात्र होता तो मोक्ष को प्राप्त करने का सही उपाय संसार का नाश कर देना ही होता, विद्या से अविद्या का नाश नहीं।^३ शंकराचार्य का जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त भी इसी विचार का समर्थक है। मुक्ति के लिए संसार का नाश आवश्यक नहीं है। शरीर के रहते हुए भी मनुष्य

१. सर्वव्यवहारानामेव प्राग्ब्रह्मात्मताविज्ञानात् सत्यत्वोपपत्तेः।

(ब० सु०, शा० भा०, "तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः" ।। २।१।१४)

२. वही।

3. If *Moksha* should involve the annihilation of plurality; the right way to go about realising it is not to displace *Avidyā* by *Viśyā* but to destroy the world.

—Radhakrishnan's, *Indian Philosophy* Vol-II, P-584

मुक्त हो सकता है। जीवन्मुक्त के लिए संसार के नाश का नाश नहीं हो जाता केवल संसार के सम्बन्ध में उसके दृष्टिकोण में अन्तर आ जाता है। जीवन्मुक्त के लिए यह संसार एक नये आलोक से आलोकित हो जाता है। अतएव शंकराचार्य के मत में यह संसार सर्वथा असत्य मिथ्या नहीं है। जगत् का मिथ्यात्व इस बात में है कि यह ब्रह्म से स्वतंत्ररूप में सत्य नहीं है क्योंकि परमार्थतः यह ब्रह्म से अनन्य है। शंकराचार्य के अनुसार कार्य तथा कारण के अनन्यत्व का अभिप्राय है "कार्य का कारण से स्वतन्त्र रूप में न रह सकना। इसका यह अभिप्राय नहीं कि कारण भी कार्य से स्वतन्त्र रूप में रह सके। यद्यपि कारण कार्य से स्वतन्त्र रूप में भी रह सकता है, तथापि कार्य कारण से स्वतन्त्र रूप में नहीं रह सकता। यही कार्यकारण के अनन्यत्व का तात्पर्य है। आकाशादिक प्रपञ्च अपने कारणभूत परब्रह्म से पृथक् नहीं रह सकता यद्यपि परब्रह्म आकाशादिक प्रपञ्च से पृथक् भी रह सकता है। ब्रह्म से व्यतिरिक्तरूप में ही वियदादि प्रपञ्च को मिथ्या माना गया है। जहाँ कहीं भी शंकराचार्य ने कार्य की वास्तविकता का खण्डन किया है, कारण से भिन्न रूप में ही किया है। कहीं भी उन्होंने व्यावहारिक जगत् को सर्वथा मिथ्या स्वरूप नहीं कहा है।^१

२. जगत् का उपादान कारण

क. ब्रह्म जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादानकारण

शंकराचार्य ने ब्रह्म को इस नामरूपात्मक प्रपञ्च का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण स्वीकार किया है।^२ उनके मत में ब्रह्म ही इस जगत् का निमित्त कारण तथा उपादानकारण दोनों है। किन्तु प्रश्न होता है कि यदि ब्रह्म को निर्गुण, निरुपाधिक तथा निर्विकार माना जाय, जैसा कि शंकराचार्य ने माना है, तो उसे इस विकारशील जगत् का उपादानकारण कैसे माना जा सकता है। जगत् का उपादान होने पर वह विकारी हो जायगा। मृत्तिका घटादि का तथा सुवर्ण कटक कुण्डल आदि का उपादान

1. Nowhere does he (Sankara) say that our life is literally a dream and our knowledge a phantom

—Indian Philosophy Vol. II, P. 586.

२. प्रकृतिर्ब्रह्मोपादानकारणं ब्रह्माभ्युपगन्तव्यं निमित्तकारणं च न केवलं निमित्तकारणम् ।
(ब्र० सू० शां० भा० १।४।२३)

कारण है। मृत्तिका और सुवर्ण में विकार हुए बिना वे घटादि के रूप में कैसे परिणत हो सकते हैं ? घटादि के रूप में परिणत होने के लिए उनके उपादान कारण मृत्तिका आदि में विकार का होना अनिवार्य है। अतएव यदि ब्रह्म को इस जगत् का उपादान कारण माना जाय तो ब्रह्म में भी विकारशीलता की प्रसक्ति होगी। इस प्रश्न के उत्तर में शंकराचार्य का कहना है कि यह नामरूपात्मक प्रपञ्च वास्तविक नहीं अपितु मायिक है। माया या अविद्या से ही इस जगत् की सृष्टि हुई है।^१ एक, अद्वितीय, अविकारी ब्रह्म ही माया के कारण नामरूपात्मक प्रपञ्च के रूप में प्रतिभासित होता है। किन्तु इस मायिक प्रतीति के कारण ब्रह्म के स्वरूप में कोई विकार या परिवर्तन नहीं होता। जैसे अविद्यावश रज्जु में सर्प का भ्रम हो जाने से रज्जु के स्वरूप में कोई विकार या परिवर्तन नहीं होता, वैसे ही अविद्यावश ब्रह्म के जगत् के रूप में प्रतिभासित होने पर भी ब्रह्म के स्वरूप में किसी प्रकार का विकार या परिवर्तन नहीं होता।

ख. परिणाम तथा विवर्त में भेद :

जगत् ब्रह्म का परिणाम नहीं अपितु विवर्त है। परिणाम में ही उपादान के स्वरूप में परिवर्तन या विकार होता है, विवर्त में नहीं। जहाँ उपादान के समान सत्ता वाले कार्य की प्राप्ति होती है वहाँ परिणाम होता है, किन्तु जहाँ कार्य उपादान से विषमसत्तावाला होता है वहाँ विवर्त होता है जैसे रज्जु सर्प आदि।^२ रज्जु और सर्प समानसत्ता वाले नहीं हैं। सर्प की सत्ता प्रातिभासिक है जबकि रज्जु की सत्ता वास्तविक (व्यावहारिक) है। अतः सर्प रज्जु का विवर्त है, परिणाम नहीं। किन्तु दधि दूध का परिणाम है, विवर्त नहीं, क्योंकि दूध और दधि दोनों समानसत्तावाले हैं। उपादानकारण का समानधर्मी एवं तात्त्विक अन्यथाभाव परिणाम तथा उपादान से विलक्षण एवं अतात्त्विक अन्यथाभाव

१. वे० उ०, भा० भा०, ३।२३

२. परिणामो नाम उपादानसमसत्ताककार्यापत्तिः,

विवर्तो नाम उपादानविषमसत्ताककार्यापत्तिः । (वे० प०, पृ० १४१)

३. सतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विकार इत्युदीरितः ।

अतत्त्वतोज्यथाप्रथा विवर्त इत्युदाहरतः ॥ (वे० पा०, पृ० ८)

तथा—कारणसुलक्षणोज्यथाभावः परिणामः, तद्विलक्षणो विवर्तः ।

(सि० ले० सं०, पृ० ५८)

विवर्त होता है।^१ जगत् ब्रह्म का विलक्षण अन्यथाभाव होने के कारण ब्रह्म का विवर्त है, परिणाम नहीं।

ग. ब्रह्म तथा ईश्वर :

इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि शंकराचार्य ने मायोपाधिक ब्रह्म या ईश्वर को ही जगत् की उत्पत्ति स्थिति तथा लय का कारण माना है निर्गुण निर्विशेष एवं निरुपाधिक ब्रह्म को नहीं। अनिर्वचनीय मायाकष उपाधि से युक्त ब्रह्म सगुण ब्रह्म, अपरब्रह्म या ईश्वर कहलाता है। यह ईश्वर ही जगत् का रचयिता है। चैतन्यपक्ष के अवलम्बन से ईश्वर जगत् का निमित्तकारण है तथा उपाधिपक्ष की दृष्टि से वही जगत् का उपादान-कारण है। माया परमेश्वर की बीजशक्ति है। अग्नि की अपृथग्भूता दाहिका शक्ति के समान माया परमेश्वर की अपृथग्भूता शक्ति है। इसे ही अव्यक्त, प्रकृति आदि शब्दों से कहा गया है।^२ सत् और असत् इन दोनों से विलक्षण होने के कारण इसे अनिर्वचनीय एवं मिथ्या माना गया है। इस अनिर्वचनीय माया से उपहित ब्रह्म या ईश्वर ही जगत् का उपादानकारण तथा निमित्तकारण है।

घ. जगत् के उपादानकारण के सम्बन्ध में शंकरोत्तर वेदान्त में विभिन्न मत :

ब्रह्म की जगदुपादानकारणता के सम्बन्ध में शंकरोत्तर वेदान्त में पर्याप्त मतभेद दृष्टिगत होता है। कुछ विचारक ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण मानते हैं तो कुछ माया को। कुछ लोग ब्रह्म और माया इन दोनों को सम्मिलितरूप से जगत् का उपादान कारण स्वीकार करते हैं। मक्षोपशारीरककार सर्वज्ञात्ममुनि ने विशुद्ध ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण तथा माया को द्वारकारण माना है।^३ किन्तु विशुद्ध ब्रह्म तो प्रपञ्चातीत एवं अविकारी है। वह इस विकारात्मक जगत् का उपादानकारण कैसे हो सकता है? अतः विवरणकार प्रकाशात्मयति ने मायोपहित ब्रह्म या ईश्वर को जगत् का उपादानकारण माना है।^४ वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली में प्रकाशानन्द ने माया को ही जगत् का उपादानकारण स्वीकार

१. अविद्यान्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया मायामयी महानुक्तिः ।

(ब० सू०, शां० भा० १।४।३)

२. ब्रह्ममात्रोपादानं माया तु द्वारकारणम् ।

(सि० ले० सं०, पृ० ७७)

३. माया तु मुख्योपादानमिति मुक्तावलीकृतः ।

(वही, पृ० ८०)

किया है ।^१ माया को आश्रय होने से ब्रह्म को भी जगत् का उपादान कारण मान लिया जाता है, किन्तु वस्तुतः जगत् का उपादान कारण माया ही है ब्रह्म नहीं । ब्रह्म निर्गुण एवं निरुपाधिक होने के कारण जगत् का उपादानकारण नहीं हो सकता । धर्मराजाध्वरोन्द्र ने भी वेदान्तपरिभाषा में इसी मत को स्वीकार किया है । पदार्थतत्त्वनिर्णयकार ने ब्रह्म और माया दोनों को ही जगत् का उपादान कारण माना है । उन्होंने ब्रह्म को जगत् के सत्तांश का तथा माया को इसके जाह्यांश का कारण बतलाया है । ब्रह्म जगत् का उपादान इसलिये है कि वह ब्रह्म का विवर्त है । माया इस लिए कि वह इसका परिणाम है । वाचस्पतिमिश्र ने जीवाश्रित अविद्या के विषयीभूत ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण तथा अविद्या को इसका सहकारी कारण माना है ।^२ जीवाश्रित अविद्या के कारण ब्रह्म ही जगत् के रूप में अवभाषित होता है । ब्रह्मानन्द सरस्वती तथा मधुसूदन-सरस्वती ने अविद्या के आश्रय जीव को ही जगत् का उपादान कारण स्वीकार किया है तथा अविद्या को जगत् का निमित्तकारण माना है । किन्तु जीव को जगत् का उपादानकारण मानने पर दृष्टिसृष्टिवाद को प्रसक्ति होती है । अतएव विद्यारण्य ने ईश्वर की व्यावहारिक जगत् का तथा जीव को प्रातिभासिक जगत् का उपादान कारण स्वीकार है ।^३ इस प्रकार हम देखते हैं कि शंकरोत्तर वेदान्त में अद्वितीय निर्गुण निर्विकार, विगुण चेतन्यस्वरूप ब्रह्म से जगत् की उत्पत्ति के सम्बन्ध में विविध मतमतान्तर उदभव्य होते हैं । ब्रह्म की अद्वितीयता तथा निर्विकारिता रक्षा करते हुए नामरूपात्मक प्रपञ्च की उत्पत्ति को समुचित व्याख्या कर सकना सचमुच कोई सरल काम नहीं है । वस्तुतः यह एक ऐसा प्रश्न है कि पूर्णतया संतोष जनक उत्तर दे सकना मानव के सीमित मस्तिष्क से परे की बात है । भला असीम के रहस्य को सीमित मानव पूर्णतया कैसे समझ सकता है ? यदि मानव उस मायावी को माया के स्वरूप को पुरो-तरह समझ जाय तो फिर माया का मायात्व ही क्या रह जाय । माया की यह दुर्विजेयता एवं अनिवर्चनीयता माया का भूषण ही है, दूषण नहीं ।

१. मायोपहितमीयं तदाहुर्विकरणानुनाः । (वही, पृ० ६३)

२. ब्रह्मैव जीवाश्रितया विज्ञया विषयीकृतम् ।

वाचस्पतिमते हेतुमीया तु सहकारिणी ॥ (वही, पृ० ७८)

३. ईश ईश उपादानं सर्वस्मिन् व्यावहारिके ।

प्रातिभासिककार्ये तु जीव इत्यनरे जगुः ॥

(वही, पृ० ७१)

प्रातिभासिक सत्ता

१. अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद

अद्वैतवेदान्त में पारमार्थिक तथा व्यावहारिक सत्ता के अतिरिक्त प्रातिभासिक सत्ता को भी स्वीकार किया जाता है। शुक्तिरजत के भ्रमस्थल में शुक्ति में रजत का प्रतिभास होता है, इस प्रतिभासमान रजत को शशशृंगादि की तरह सर्वथा असत् नहीं माना जा सकता क्योंकि यह प्रतिभासित होता है। किन्तु इसे सत् भी नहीं माना जा सकता क्योंकि शुक्तिरूप अधिष्ठान के ज्ञान के अनन्तर इसका बाध हो जाता है। इसे सदसत् भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि सत् और असत् परस्पर विरोधी धर्म हैं। अतएव इसे सत्, असत् तथा सदसत् इन सबसे विलक्षण होने से “अनिर्वचनीय” माना जाता है और यह समझा जाता है कि भ्रमस्थल में अनिर्वचनीय वस्तु की उत्पत्ति होती है। इसे ही वेदान्त में “अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद” के नाम से पुकारा जाता है।

किन्तु नागेश ने लघुमंजूषा में अद्वैत वेदान्त के अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद का खण्डन किया है।^१ उन्होंने यह प्रतिपादित किया है कि सूत्रकार तथा भाष्यकार शंकराचार्य दोनों ही अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद के समर्थक नहीं हैं। वे कहते हैं कि “मायामात्रं तु कात्स्न्येनानभिध्यक्तस्वरूपत्वात्” इस सूत्र में “मायामात्रम्” इस पद से स्वप्न में अनिर्वचनीय वस्तु की उत्पत्ति का निराकरण हो जाता है।^२ भाष्यकार ने भी स्वप्नकालीन रथादिसृष्टि के प्रतिपादक श्रुतिवचन को भाक्त माना है।^३ वे कहते हैं कि श्रुति स्पष्ट रूप से स्वप्न में रथादि के अभाव का प्रतिपादन कर रही है। इसलिये

१. पंचपादिकाकाराद्यभिमतः भ्रमस्थले अनिर्वचनीयपदार्थोत्पत्तिवादः साग्रहं लघु-मंजूषायां निरस्तः । (पंचपादिका तथा पं० पा० विवरण, मद्रास श्रवणमैत्र ओरियन्टल सोरीज १९५८; मूक्तिका, पृ० ८४)

२. तथा हि—व्याशोऽपि “मायामात्रं तु कात्स्न्येनानभिध्यक्तस्वरूपत्वात्” इति सूत्रे मायामात्रमिति अनिर्वचनीयोत्पत्तिवादं निराकरोति । (वही, पृ० ८५)

३. “रथाद्यभाववचनं श्रुत्या रथादिसृष्टिवचनं तु भाक्तम्” इति भाष्येणैव समाधानात् । (वही)

स्वप्नदर्शन भायामात्र है ।^१ 'ब्रह्मदृष्टिरत्कर्पात्' इस सूत्र के भाष्य में भी शंकराचार्य ने बुद्धिरजत में रजत के अभाव का प्रतिपादन किया है ।^२ इसी तरह 'न स्थानतोऽपि' इस सूत्र के भाष्य में वे कहते हैं कि स्वच्छ स्फटिक अलवतकादि उपाधि के योग से अस्वच्छ नहीं हो जाता, अस्वच्छता का अभिनिवेश तो भ्रममात्र है ।^३ इस प्रकार नागेश ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद न तो सूत्रकार को अभिमत है और न ही भाष्यकार शंकराचार्य को ।

किन्तु यदि हम नागेश की उपर्युक्त युक्तियों पर नम्भीरतापूर्वक विचार करें तो वे हमें सर्वथा अयुक्त प्रतीत होती हैं । सूत्रकार वादरायण ने पूर्वोद्धृत 'भायामात्रम्' इस पद से स्वप्नकालीन रथादि के व्यावहारिकत्व का ही निषेध किया है इसी प्रकार 'न तत्र रथाः' इत्यादि श्रुतियों में स्वप्नकालीन रथादि के अभाव का वचन व्यावहारिक रथादिपरक ही है; प्रातिभासिकरथादिपरक नहीं । इस तरह भाष्यकार का यह कथन कि स्वप्नकालीन रथादिसृष्टि का प्रतिपादन भाक्त (मौल) है, व्यावहारिक सृष्टि का ही निषेधक है प्रातिभासिक सृष्टि का नहीं । भाष्यकार ने जहाँ कहीं भी स्वप्नकालीन तथा भ्रमकालीन सृष्टि का निषेध किया है, वहाँ उन्हें व्यावहारिक सृष्टि का निषेध ही अभीष्ट है, प्रातिभासिक सृष्टि का नहीं । यह बात इससे स्पष्ट हो जाती है कि उन्होंने माण्डूक्य उपनिषद् के भाष्य में प्रातिभासिक रज्जुसर्पादि की उत्पत्ति का अनेक स्थलों पर प्रतिपादन किया है । माण्डूक्योपनिषद् भाष्य के—'जैसे रज्जु में सर्पोत्पत्ति के पूर्व रज्ज्वात्मना सर्प सत् ही था, वैसे ही सभी भावों का उत्पत्ति के पूर्व प्राणबीजात्मना ही सत्त्व है', 'अविद्याकुलमायाबीज से उत्पन्न रज्जुसर्पादि का रज्ज्वादिरूप से सत्त्व दृष्ट है', 'जैसे मायामय आम्नादि के बीज से मायामय अंकुर उत्पन्न होता है' इत्यादि वाक्यों से यह स्पष्ट है कि शंकराचार्य को प्रातिभासिक रज्जुसर्पादि की उत्पत्ति का सिद्धान्त अभीष्ट है । अतएव नागेश का यह कथन कि 'अनिर्वचनीयोत्पत्तिवाद' न तो सूत्रकारसम्मत है और न भाष्यकारसम्मत—सर्वथा अयुक्त है ।

१. तस्मात् भायामात्रं स्वप्नदर्शनम् (वही)

२. अतएव 'ब्रह्मदृष्टिरत्कर्पात्' इत्यधिकरणे भाष्ये 'प्रत्येत्येव हि केवलं रजतं न तु तत्र रजतमस्ति' इत्युक्तम् । (वही)

३. 'न स्थानतोऽपि' इति सूत्रभाष्येऽपि न हि स्वच्छः सन् स्फटिकः अलवतकाद्युपाधयोपात् अस्वच्छो भवति, भ्रममात्रत्वादस्वच्छाभिनिवेशस्य' इत्युक्तम् । (वही)

(२) अनिर्वचनीयख्यातिवाद

(क) ख्याति के संबन्ध में विभिन्न मत :

ख्याति या भ्रम के सम्बन्ध में भारतीयदर्शन में निम्नलिखित पांच मत उपलब्ध होते हैं—

१. आत्मख्याति,
२. असत्ख्याति,
३. अख्याति,
४. अन्यथा ख्याति, तथा
५. अनिर्वचनीयख्याति ।^१

इनमें से आत्मख्याति विज्ञानवादी योगाचार बौद्धोंका, असत्ख्याति शून्यवादी माध्यमिक बौद्धोंका, अख्याति प्राभाकर मीमांसकों का, अन्यथाख्याति नैयायिकों तथा भाट्टमीमांसकों का तथा अनिर्वचनीयख्याति अद्वैतवेदान्तियोंका अभिमत सिद्धान्त है । असत्ख्यातिवाद के अनुसार भ्रम में असत् वस्तुकी ही ख्याति होती है । शून्यवादी बौद्ध संसारकी समस्त वस्तुओंको शून्यरूप मानते हैं । भगवान् बुद्धके "सर्वं शून्यं शून्यम्" इस उपदेशको प्राधान्य देते हुए वे शून्य को ही जगत्का मूलतत्त्व स्वीकार करते हैं । इस मतके अनुसार न केवल शुक्तिरजत ही असत् है, अपितु शुक्तिरजत-भ्रम का अधिष्ठान शुक्ति भी असत् है । शून्य या असत्को सत् समझना ही भ्रम है । किन्तु इसके विपरीत आत्मख्याति, अख्याति तथा अन्यथाख्यातिवादके अनुसार भ्रममें सत् वस्तुकी ही ख्याति होती है, असत्की नहीं । यदि भ्रममें ख्यात शुक्तिरजत सर्वथा असत् होता तो उसकी ख्याति कैसे हो सकती ? इसलिये इन तीनों वादोंमें भ्रममें ख्यात वस्तुको सत् ही माना गया है । यद्यपि ये तीनों वाद इस विषयमें एकमत हैं कि भ्रममें सत् वस्तुकी ख्याति होती है, तथापि ये तीनों भ्रमोपलब्ध वस्तुकी सत्ताको भिन्न-भिन्न रूप में स्वीकार करते हैं । विज्ञानवादके अनुसार भ्रम में ख्यात रजत को विज्ञान रूप से सत् माना गया है । इस मत में रजत की सत्ता बुद्धि में है । भ्रम में बुद्धिस्थ रजत को बाह्यरूप में प्रतीति होने लगती है । आन्तरिक रजतका बाह्य रजतके रूपमें प्रतीत होना ही भ्रम है । इस मतके अनुसार आत्मा या विज्ञानकी बाह्यरूपमें ख्याति ही भ्रम है । अतएव भ्रमके इस सिद्धान्तको "आत्मख्याति" यह नाम दिया गया है ।

१. आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा ।
तथा अनिर्वचनख्यातिरित्येतत्ख्यातिपञ्चकम् ॥

अख्यातिवाद के अनुसार भी भ्रम में सत् वस्तु की ही ख्याति होती है। अख्यातिवाद के समर्थक प्राभाकर मौमांसक भ्रमात्मक ज्ञान को एक सरल ज्ञान के रूप में न मानकर प्रत्यक्ष तथा स्मृति से बने हुए एक मिश्रित ज्ञान के रूप में स्वीकार करते हैं। इस मत के अनुसार “इदं रजतम्” इस भ्रमात्मक ज्ञान के दो अंश हैं—एक इदमंश तथा दूसरा रजतांश। इनमें से इदमंश शुक्ति प्रत्यक्ष का विषय है तथा रजतांश स्मृति का विषय है। प्रत्यक्ष तथा स्मृति एवं इनके विषयों में विवेकग्रह न होने के कारण शुक्ति में रजत का भ्रम होता है। यह रजत यद्यपि प्रत्यक्ष का विषय नहीं है तथापि यह स्मृति का विषय है एवं स्मर्यमाण रूप से यह रजत सत् ही है। प्रत्यक्षगोचर शुक्ति से विवेक न हो सकने के कारण स्मर्यमाण रजत की प्रत्यक्ष से प्रतीति ही भ्रम है। इस प्रकार अख्यातिवाद के अनुसार भ्रम में सत् वस्तु की ही ख्याति होती है, यद्यपि यह वस्तु स्मर्यमाणरूप से ही सत् है, प्रत्यक्षगोचर इदमाकार रूप से नहीं। इसी प्रकार अन्यथाख्यातिवाद में भी सत् वस्तु की ही ख्याति मानी जाती है। आपणस्थ रजत की इदमाकाररूप से प्रतीति ही भ्रम है। आपणस्थ रजत सत् है, किन्तु भ्रम में वही रजत पुरोवर्ति द्रव्य के रूप में प्रतीत होता है। इस प्रकार आत्मख्याति, असत्ख्याति तथा अन्यथाख्याति इन तीनों वादों के अनुसार भ्रम में सत् वस्तु की ही ख्याति होती है, जब कि असत्ख्यातिवाद के अनुसार भ्रम में असत् वस्तु की ही ख्याति होती है। भ्रम के सम्बन्ध में निर्दिष्ट इन चारों वादों को निम्न दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—१. सत्ख्यातिवाद तथा २. असत्ख्यातिवाद। किन्तु अद्वैतवेदान्त में भ्रम के सम्बन्ध में एक तीसरा ही मत स्वीकार किया गया है जिसे “अनिर्वचनीयख्यातिवाद” के नाम से पुकारा जाता है। इसके अनुसार भ्रम में ख्यात वस्तु को न तो सत् ही माना जा सकता है और न ही असत्। इसे सत् नहीं माना जा सकता क्योंकि ज्ञानोत्तरकाल में इसका बाध हो जाता है। किन्तु इसे सर्वथा असत् भी नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसी स्थिति में इसकी ख्याति ही नहीं होती। इसे सदसत् भी नहीं कह सकते क्योंकि सत् तथा असत् ये दोनों विरोधी धर्म हैं। इसलिए भ्रम में ख्यात होनेवाली वस्तु को सत्, असत् तथा सदसत् इन सभी से विलक्षण होने के कारण “अनिर्वचनीय” माना जाता है।^१

अब हम यहाँ भ्रम के सम्बन्ध में ऊपर निर्दिष्ट वादों के प्रामाण्य के

सम्बन्ध में विचार प्रस्तुत कर रहे हैं। सर्वप्रथम हम शून्यवादी माध्यमिक बौद्धों के असत्ख्यातिवाद के प्रामाण्य की परीक्षा करते हैं।

१. असत्ख्यातिवाद :

जैसा पहले कहा जा चुका है शून्यवादी बौद्धों के मत में संसार के समस्त पदार्थ शून्यरूप हैं। शून्यता ही जगत् का अन्तिम तथ्य है। असत् पदार्थों को सत् समझ लेना ही भ्रम है। भ्रम में ख्यात शुक्तिरजत की सत्ता नहीं होती। अतएव भ्रम में असत् पदार्थ की ही ख्याति होती है। इस मत के अनुसार न केवल शुक्तिरजत ही असत् है, अपितु शक्ति भी असत् है; क्योंकि संसार का कोई भी पदार्थ सत् नहीं है। इस पर यह शङ्का होती है कि यदि रजत के समान शक्ति भी असत् हो तो रजतभ्रम का अधिष्ठान क्या होगा ? इस शङ्का के समाधान में शून्यवाद का यह कथन है कि भ्रम के लिए अधिष्ठान की सत्ता आवश्यकता नहीं है। निरधिष्ठान भ्रम भी सम्भव है। जैसे केशोण्ड्रक या गन्धर्वनगर की प्रतीति का कोई आलम्बन या अधिष्ठान नहीं होता, वैसे ही रजतभ्रम को भी निरधिष्ठान माना जा सकता है। इस मत में रजतभ्रम की व्याख्या इस प्रकार की जाती है। शून्य पहले शुक्ति रूप में प्रतीत होता है और फिर शुक्ति की रजतरूप में प्रतीति होती है। इस प्रकार शुक्ति तथा रजत दोनों ही शून्य के विवर्त होने के कारण असत् हैं। अतः भ्रम में अनुभूत होने वाला रजत सत् नहीं है। यदि यह सत् होता तो इसका बाध नहीं हो सकता। ज्ञानदशा में क्योंकि इसका बाध हो जाता है, इसलिए इसे सत् नहीं माना जा सकता।

शून्यवादी बौद्धों के इस असत्ख्यातिवाद के विरोध में पंचपादिकाकार का कथन है कि निरधिष्ठान भ्रम न तो दृष्टपूर्व है और न ही सम्भव है। केशोण्ड्रक आदि के दृष्टान्त के आधार पर निरधिष्ठानभ्रम की सिद्धि नहीं की जा सकती क्योंकि उसका भी तेजोऽवयवरूप अधिष्ठान होता है।^१ अंगुली द्वारा अपांग भाग में नेत्र को दबाकर मलने से एकत्र हुई नेत्र की रश्मियाँ ही केशोण्ड्रक का अधिष्ठान हैं। इसी प्रकार गन्धर्वनगर का अधिष्ठान आकाश है। अतएव इन दृष्टान्तों के आधार पर निरधिष्ठान-भ्रम की कल्पना संगत नहीं है। शून्य को भ्रम का अधिष्ठान नहीं माना जा सकता क्योंकि अध्यस्यमान रजतादि में शून्य अनुगम्यमान नहीं है।

१. नहि निरधिष्ठानोऽप्यासौ दृष्टपूर्वः संभवी वा । ननु केशोण्ड्रकाद्यवभासो निरधिष्ठानो दृष्टः, न तस्यापि तेजोऽवयवाधिष्ठानत्वात् । (पं० पा०, पृ० ६३)

यदि शून्य को अनुगम्यमान मान लिया जाय तो भ्रम में "शून्य रजत है" इस प्रकार की प्रतीति होनी चाहिए; "यह रजत है" ऐसी प्रतीति नहीं। इस पर यदि कहें कि "इदम्" इस प्रतीति का विषय ही शून्य है, तो केवल नाममात्र में ही विवाद रह जाता है।^१ ऐसी स्थिति में शून्य को असत् रूप नहीं माना जा सकेगा क्योंकि असत् को भ्रम का अधिष्ठान एवं अवधि नहीं माना जा सकता। भ्रम का अधिष्ठान वही होता है जिससे अनुविद्ध रूप में आरोप्य का भाव होता है। अतएव यदि शून्य को असद्वृत्ति मानें तो वह भ्रम का अधिष्ठान नहीं बन सकता। किंच जैसा भ्रम के लिए अधिष्ठान का होना आवश्यक है वैसे ही भ्रमबोध के लिए अवधि का होना भी आवश्यक है। निरवधिक भ्रमबाध कहीं दृष्टिगत नहीं होता है।^२ जहाँ अनुमान या आप्तवचन से "यह सर्प नहीं है" इस प्रकार सर्प-भ्रम का बाध होता है वहाँ पुरोज्वस्थित रज्जु ही उस भ्रमबाध की अवधि होती है। अतएव भ्रम के लिए अधिष्ठान के आवश्यक होने के कारण तथा निरधिष्ठान एवं निरवधिक भ्रम के संभव न होने से शून्यवादी बौद्धों का असत्ख्यातिवाद संगत नहीं है।

२. आत्मख्यातिवाद :

विज्ञानवादी बौद्ध यद्यपि जगत् के पदार्थों को शून्यरूप नहीं मानते तथापि वे भी इनकी बाह्य सत्ता को स्वीकार नहीं करते। इनके मत में संसार के समस्त पदार्थ विज्ञानरूप हैं। धार्मिक विज्ञानसंतति के अतिरिक्त वे किसी पदार्थ को नहीं मानते। इस सन्बन्ध में उनकी यह युक्ति है कि नील तथा नीलज्ञान में सहोपलम्भनियम है अर्थात् नीलज्ञान के बिना नील की उपलब्धि नहीं होती। अतएव नील की नीलज्ञान से स्वतंत्ररूप में सत्ता नहीं मानी जा सकती।^३ इस कारण विज्ञानवाद में विज्ञान से व्यतिरिक्त बाह्यपदार्थों की सत्ता को स्वीकार नहीं किया जाता।

१. न च शून्यस्याधिष्ठानत्वात्, अध्यस्वमानेष्वनुगम्यत्वात् । भावे वा भ्रान्तिकाले शून्यं रजताभिति प्रतीयते, न त्विदं रजतमिति । इदमिति प्रतीयमानमेव शून्यमिति चेत्, तर्हि नाममात्रे विवादः । (वि० प्र० सं०, पृ० १५१)

२. न क्वचिन्निरवधिको "न" इत्येव बाधावगमो दृष्टः यथाध्यनुमानावाप्तवचनाद् वा "न सर्वः" इत्येवावगमः तथापि "किं पुनरिदं" इत्यपेक्षादर्शनात् पुरोज्वस्थितं वस्तुमात्रमवधिर्विद्यते । (पं० वा०, पृ० ६४-६५)

३. सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधोः ।
भेदस्य भ्रान्तिविज्ञानैर्दृश्यतेन्द्रादिविवाद्ये ॥

(त्र० सू० २।२।२८, भाष्ये, पृ० ५४४)

विज्ञानवाद में भ्रमकालीन रजत को सत् माना जाता है किन्तु इसे बाह्यरूप में सत् न मानकर विज्ञानरूप में ही सत् माना जाता है। अतः एव विज्ञानवाद के अनुसार विज्ञानाकार (बुद्धिस्थ) रजत को बाह्य मान लेता ही भ्रम है। ज्ञान के द्वारा रजत के बाह्यत्व (बहिर्गतत्व) का ही बोध होता है, रजत का नहीं क्योंकि विज्ञानरूप से रजत सत् ही है जयत् बाध होता है, रजत का नहीं क्योंकि विज्ञानरूप से रजत सत् ही है जयत् नहीं। आन्तरिक रजत की बाह्य रूप में प्रतीति ही भ्रम है। अतएव भ्रम के इस सिद्धान्त को आत्मव्याप्तिवाद के नाम से पुकारा जाता है।

भ्रम के इस सिद्धान्त के विरुद्ध यह कहा जाता है कि इसके अनुसार भ्रम तथा भ्रमबाध की समुचित व्याख्या संभव नहीं है। इस मत में सत्य-ज्ञान तथा मिथ्याज्ञान में भेद नहीं किया जा सकता। विज्ञान के अतिरिक्त किसी बाह्य वस्तु की सत्ता न होने से विज्ञान के सत्यत्व एवं मिथ्यात्व रूप भेदों को नहीं माना जा सकता क्योंकि विज्ञान के सत्यत्व एवं मिथ्यात्व का निर्णय बाह्य वस्तु के आधार पर ही किया जाता है। यदि ज्ञान बाह्यवस्तु के अनुरूप हो तो उसे सत्य अन्यथा असत्य एवं मिथ्या माया जाता है। किन्तु विज्ञानवाद के अनुसार विज्ञान से अतिरिक्त बाह्य वस्तु की सत्ता नहीं है। अतः इस मत में विज्ञान के सत्यत्व और मिथ्यात्व रूप भेद संभव नहीं हैं।

किंच विज्ञानवाद के अनुसार ज्ञान के स्वयंप्रकाश होने के कारण भ्रमात्मक ज्ञान की सत्ता को सिद्ध नहीं किया जा सकता। क्योंकि यदि भ्रमात्मक ज्ञान अन्य ज्ञान के समान स्वयंप्रकाश है तो उसे भ्रमात्मक या मिथ्या नहीं माना जा सकता। जो स्वयंप्रकाश है वह मिथ्या कैसे हो सकता है? और यदि भ्रमात्मक ज्ञान को स्वयंप्रकाश न मानकर अन्य-संवेद्य या परतःप्रकाश मानें तो ज्ञान के स्वयंप्रकाशत्व के सिद्धान्त की हानि होगी। स्वयंवेद्यत्व तथा अन्यसंवेद्यत्व के परस्पर विरोध होने के कारण ज्ञान में इन दोनों धर्मों की कल्पना संगत नहीं है। अतः विज्ञानवाद में ज्ञान की भ्रमात्मकता को सिद्ध नहीं किया जा सकता।

इसके अतिरिक्त विज्ञानवाद का यह सिद्धान्त भी मान्य नहीं कि आन्तर विज्ञान का बाह्यवस्तु के रूप में प्रतीत होना ही भ्रम है, क्योंकि यदि भ्रम में अबाह्य वस्तु की बाह्यरूप में प्रतीति मानी जा सकती हो तो इसी तरह बाह्य वस्तु की अबाह्यरूप में प्रतीति को ही भ्रम क्यों न माना जाय? ऐसा मानने पर तो विज्ञानवाद का मूल ही विच्छिन्न हो जायगा। "इदं रजतम्" इस ज्ञान में इदंकारास्पदरूप से ही रजत का अनुभव होता है, आन्तर रूप से नहीं। यदि रजत विज्ञानरूप होता तो इदमाकाररूप में अनुभूत न होकर अहमाकाररूप में अनुभूत होता क्योंकि

विज्ञानवाद में ज्ञान तथा ज्ञाता में अभेद माना जाता है।^१ इस प्रकार हम देखते हैं कि योगाचार विज्ञानवादी बौद्धों का “आत्मख्यातिवाद” भी भ्रम को समुचित व्याख्या करने में समर्थ नहीं है।

अब हम इस सम्बन्ध में अख्यातिवाद की परीक्षा प्रस्तुत कर रहे हैं।

३. अख्यातिवाद :

प्राभाकर मीमांसक भ्रम के सम्बन्ध में अख्यातिवाद को स्वीकार करते हैं। इनके मत में समस्त ज्ञान यथार्थ ही होते हैं। पाश्चात्य वस्तुवादियों (Western Realists) के समान ये भी प्रत्यक्ष ज्ञान में भ्रम की संभावना को स्वीकार नहीं करते। इनके अनुसार ज्ञान के दो भेद हैं— एक, प्रमाणज्ञान तथा दूसरा स्मृतिज्ञान। इनके अतिरिक्त ये भ्रमात्मकज्ञानको एक मौलिक ज्ञान के रूप में नहीं मानते। इनके मत में जिसे हम भ्रमात्मक ज्ञान कहते हैं वह एक मौलिक ज्ञान के रूप में न होकर दो ज्ञानों (प्रत्यक्ष-ज्ञान तथा स्मृतिज्ञान) तथा इनके विषयों में विवेकाग्रह के परिणाम-स्वरूप उत्पन्न होता है। उदाहरणार्थ शुक्ति में रजत का ज्ञान, जिसे भ्रमात्मक ज्ञान माना जाता है, एक ज्ञान नहीं है अपितु इनमें दो ज्ञान मिले हुए हैं। “इदं रजतम्” इस ज्ञान में इदमंश प्रत्यक्ष का विषय है। चक्षुरिन्द्रिय “इदम्” पदार्थ के अस्तित्व की सूचना देकर विरत हो जाती है किन्तु “रजतम्” यह अंश प्रत्यक्षज्ञान का विषय नहीं है क्योंकि यहाँ उसकी सत्ता नहीं है। इदमंश के प्रत्यक्ष से अन्यत्र देखे गये रजत का तत्तद्देशकालरहितत्वरूप में स्मरण हो जाता है। प्राभाकर ने इसे प्रमृष्टसत्ताकस्मरण कहा है। इदम् तथा रजतम् ये दोनों ही अपने-अपने स्थान पर सत्य हैं। इदमंश उपस्थित होने के कारण प्रत्यक्ष का विषय है जबकि रजतांश यहाँ उपस्थित न होने के कारण स्मृति का विषय है। किन्तु स्मृतिप्रमोष के कारण इन दोनों—प्रत्यक्षगृहीत तथा स्मृतिगृहीत—के पारस्परिक विवेक का ग्रहण नहीं होने पाता और परिणामस्वरूप भ्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है। इस प्रकार प्राभाकार मीमांसकों के मत में प्रत्यक्षज्ञान तथा स्मृतिज्ञान एवं इनके विषयों में विवेकाग्रह न होने के कारण ही “इदं रजतम्” यह भ्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है।^२ अतएव प्रत्यक्ष तथा स्मृति में विवेक की अख्याति को ही “अख्यातिवाद” में

१. नामाव उपलब्धे: (ब० सू० २।२।२८) पर धाकिरभाष्य तथा भाष्यटी।

२. ज्ञानयोः विषययोश्च विवेकाग्रहात् भ्रमः। (प्रकरणपञ्चिका, पृ० ४३)

भ्रम का कारण माना गया है।^१

प्राभाकर मीमांसकों का भ्रमविषयक यह सिद्धान्त भी विचार करने पर युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। "इदं रजतम्" (यह रजत है) इस वाक्य से एकाकार ज्ञान का बोध होता है, दो भिन्न-भिन्न ज्ञानों का नहीं। यह संभव है कि इदमंश के प्रत्यक्ष से पूर्वदृष्ट रजत की स्मृति उद्बुद्ध हो जाती हो, तथापि यदि यह रजतस्मृति प्रत्यक्षोपलब्ध इदमंश के साथ मिलकर एकाकार न हो जाय और प्रत्यक्षज्ञान के साथ यह मन में पृथक् रूप से विद्यमान रहे तो ऐसी दशा में हमारे ज्ञान का रूप "यह रजत है" ऐसा न होकर "मैं इसे देख रहा हूँ और रजत को स्मरण कर रहा हूँ" अथवा "यह है और रजत था" ऐसा होता। किन्तु इसके विपरीत हमें "यह रजत" इस रूप में ज्ञान होता है। इससे स्पष्ट है कि जो प्रत्यक्ष का विषय है उसी में रजतत्व का भान होता है। अतएव यह मानना होगा कि इदमाकार प्रत्यक्षज्ञान तथा स्मृत्युद्बुद्ध रजत ज्ञान में केवल विवेकाग्रह ही नहीं है अपितु इन दोनों में भावात्मक तादात्म्यीकरण भी है। इस प्रकार के भावात्मक तादात्म्यीकरण को माने बिना रज्जु में सर्पभ्रम से होनेवाले भय, पलायन आदि व्यापारों की समुचित व्याख्या संभव नहीं है। अतएव प्रत्यक्षात्मक भ्रम को सत्ता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

वस्तुतस्तु "इदं रजतम्" इत्याकारक ज्ञान में रजत पुरोऽवस्थित रूप में प्रतीत होता है न कि स्मर्यमाण रूप में।^२ यह कहना ठीक नहीं कि पुरोऽवस्थितत्व की प्रतीति इदमंशमें है, रजतांशमें नहीं, क्योंकि जैसे व्यावहारिक रजतस्थल में होनेवाले "इदं रजतम्" इस ज्ञान में सामान्य और विशेष ये दोनों अंश एकदूसरे से संसृष्ट रूप से उपलब्ध होते हैं वैसे ही भ्रमात्मक रजतज्ञान में भी ये संसृष्ट रूप से ही उपलब्ध होते हैं।^३ यहाँ यह कथन भी ठीक नहीं कि इदम् तथा रजतम् इन दोनों सामान्य-विशेष अंशों के नैरन्तर्य के कारण ही ऐसी प्रतीति होती है, दोनों के संसर्गग्रह के कारण

१. भ्रान्तिरूपता ज्ञान रजतज्ञानस्य स्मरणरूपस्यैव ग्रहणव्यवहारप्रवर्तकतया व्यवहारकाले विषयवाचकत्वात् । (प्रकरणपंचिका, पृ० ४३)

२. पुरोऽवस्थितत्वेनावभासमानत्वात् । (वि० प्र० सं०, पृ० ९२)

३. न चेदमंशस्यैव तथावाभासो न रजतरयेति मन्तव्यम्, यथा सम्यक् रजतेऽपि इदं रजतमयं बट इत्यादिष्वितरेतरसंसृष्टो सामान्यविशेषावपरोक्षवचनासेतं लघेहापि प्रतिभासनात् । (वि० प्र० सं० पृ० ९२)

नहीं, क्योंकि भ्रमस्थल में परमार्थस्थल से कुछ भी न्यूनता नहीं है। अतएव जैसे परमार्थ रजतस्थल में सामान्य और विशेष अंशों का परस्पर संसर्गग्रह होता है वैसे ही भ्रमात्मक रजतज्ञान में भी संसर्गग्रह को स्वीकार करना उचित है। यहाँ यह शंका भी समीचीन नहीं है कि भ्रमस्थल में पुरोवर्ती रजत का अभाव होने से संसर्गग्रह कैसे संभव है, क्योंकि अद्वैत-वेदान्त में भ्रमस्थल में अनिर्वचनीय रजत की उत्पत्ति मानी जाती है तथा इस अनिर्वचनीय रजत के साथ ही संसर्गग्रह को स्वीकार किया जाता है।

इस पर मीमांसकों की ओर से यह शंका की जाती है कि भ्रम में रजत के आपरोक्ष्य की अनुपपत्ति के कारण “इदं रजतम्” इस ज्ञान को संसर्गयुक्त मानना पड़ता है, और फिर इस संसृष्टज्ञान की उपपत्ति के लिए अनिर्वचनीय एवं मिथ्या रजत की कल्पना करनी पड़ती है। किन्तु भ्रमावस्था में होनेवाले रजत का आपरोक्ष्य तो संसर्गयुक्त ज्ञान को माने बिना भी केवल सामने विद्यमान प्रत्यक्षगृहीत शुक्ति से विवेकाग्रह के आधार पर ही उपपन्न हो सकता है। अतः रजत के आपरोक्ष्य के लिए भ्रमस्थल में अनिर्वचनीय रजत की उत्पत्ति की कल्पना युक्त नहीं है।

उपर्युक्त शंका के संबन्ध में विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य का कथन है कि यदि शुक्ति से अविवेक के कारण ही रजत का आपरोक्ष्य होता तो विवेकज्ञान के समय “इतने काल तक वह रजत इस शुक्ति से भिन्न नहीं जान पड़ा” इस तरह अविवेक का ही परामर्श होता, किन्तु ऐसा होता नहीं है। अपितु इसके विपरीत विवेकज्ञान होने पर “इतने काल तक यह रजत है ऐसा भान हुआ” इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होने से संसृष्ट-ज्ञान का ही परामर्श होता है।^१ अतएव संसृष्टज्ञान की उपपत्ति के लिए पुरोवर्ती रजत की सत्ता को अवश्य ही स्वीकार किया जाना चाहिये। यदि पुरोवर्ती रजत की सत्ता को स्वीकार न किया जाय तो रजतार्थी पुरुष की इसमें प्रवृत्ति कैसे हो सकेगी।^२ पुरुष की जहाँ कहीं भी प्रवृत्ति होती है, वह तद्विषयक ज्ञान के अनन्तर ही होती है। रजत की इच्छा रखने वाले पुरुष की “इदम्” पदार्थ में प्रवृत्ति देखी जाती है।

१. तथा सति विवेकज्ञानसमयेऽप्येतावन्तं कालं तद्रजतमनेनाविविक्तमित्यविवेक एव परामृश्येत, किंतु एतावन्तं कालमिदं रजतमित्यभादिति प्रत्यभिज्ञया संसृष्टावभास एव परामृश्यते। (वि० प्र० सं०, ९७)

२. अतः पुरोवर्तिमिथ्यारजतमंगीकर्तव्यम्, अन्यथा शुक्तिं दृष्ट्वा रजते प्रवर्तते इति किं केन संगच्छेत? (वि० प्र० सं०, पृ० ९७)

अतः मानना होगा कि यह इसे रजत समझ कर ही इसमें प्रवृत्त हुआ था। अतएव भ्रमज्ञान के विषय इस रजत को स्मर्यमाण एवं स्मृति का विषय नहीं मान सकते किन्तु इसे स्मर्यमाण के सदृश ही मान सकते हैं।^१ किंच, अख्यातिवाद के अनुसार "मैं मनुष्य हूँ" इस ज्ञान को भ्रमात्मक ज्ञान नहीं सिद्ध किया जा सकता। क्योंकि इसमें ग्रहण तथा स्मृति रूप दो ज्ञानों में विवेकाग्रह न होकर दो ग्रहणात्मक ज्ञानों में ही विवेकाग्रह उपलब्ध होता है। "अहम्" इससे उपलक्षित आत्मा तथा "मनुष्यः" इससे उपलक्षित देहादि इन दोनों के गृहीत होने के कारण "अहं मनुष्यः" (मैं मनुष्य हूँ) इस ज्ञान से दो ग्रहणात्मक ज्ञानों में ही विवेकाग्रह दृष्ट है, ग्रहण तथा स्मृतिरूप ज्ञानों में नहीं। अतएव अख्यातिवाद के अनुसार "मैं मनुष्य हूँ" इस ज्ञान को भ्रमात्मक ज्ञान नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त स्वप्नावस्था में "अहम्" से भिन्न किसी अन्य वस्तु की सत्ता न होने से दो वस्तुओं का विवेकाग्रह वहाँ सम्भव नहीं है। ऐसी स्थिति में स्वप्नावस्था को भ्रमरूप कैसे माना जा सकता है ? इस प्रकार अख्यातिवाद के अनुसार स्वप्नावस्था एवं वप्नोपलब्ध पदार्थ के भ्रम-रूपत्व की व्याख्या नहीं की जा सकने के कारण इनके भी सत्यत्व की प्रसक्ति होती है। दो स्मृत वस्तुओं के विवेकाग्रह को भी भ्रम नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर भ्रम में सब कुछ परंपरया उपस्थित मानना होगा तथा भ्रम के लिए साक्षात् ग्रहण की कोई आवश्यकता नहीं रह जायगी। इस प्रकार विवेकाग्रह न तो गृहीत तथा स्मृत वस्तुओं में संभव है, न गृहीत वस्तुओं में और न ही स्मृत वस्तुओं में। अतः विवेकाग्रह के रूप में भ्रमज्ञान की समुचित व्याख्या संभव नहीं है। इस प्रकार विचार करने पर प्राभाकर मीमांसकों का भ्रम-विषयक अख्यातिवाद भी युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता। अब हम नैयायिकों के अन्यथाख्यातिवाद के प्रामाण्य के संबंध में विचार प्रस्तुत कर रहे हैं।

४. अन्यथाख्यातिवाद :

न्यायदर्शन में प्रत्यक्षात्मक भ्रम को व्याख्या अलौकिक प्रत्यक्ष के आधार पर की गयी है। रज्जुसर्पभ्रम में रज्जुदर्शन से पूर्वदृष्ट सर्प की स्मृति इतने तीव्र एवं विशद रूप से उद्बुद्ध हो जाती है कि वह प्रत्यक्षात्मक ज्ञान का रूप धारण कर लेती है। इस प्रकार वह वस्तु जो भूतकालीन थी, भावतोत्कर्ष के द्वारा अभी वर्तमान देशकाल

१. तस्मान् न स्मर्यमाणमिदं रजतम्, किन्तु स्मर्यमाणस्तदुभयमेव ।

में अनुभूत (गृहीत) होने लगती है। जो रजत पहले आपण में दिखा गया था, अभी यहाँ शुक्ति में दीख पड़ता है। यह शुक्ति अन्यथा अर्थात् पूर्वदृष्ट रजत के रूप में स्थात हो रही है। किसी पदार्थ की इस प्रकार की अन्यथा स्याति को ही न्यायदर्शन में भ्रम मान गया है।

नैयायिकों तथा भाट्टमीमांसकों द्वारा अभिमत अन्यथास्यातिवाद के सम्बन्ध में यह प्रश्न होता है कि आपणस्थ रजत अलौकिक प्रत्यक्ष के द्वारा यहाँ शुक्ति में किस प्रकार उपलब्ध हो सकता है? दूसरे देश तथा काल में विद्यमान वस्तु का वर्तमान देश तथा काल में गृहीत होना सम्भव नहीं है। स्मृतिज्ञान चाहे कितना ही तीव्र या विषाद क्यों न हो वह उस "तत्" के स्थान में इस "इदम्" का रूप ग्रहण नहीं कर सकता। अतएव प्रातिभासिक वस्तु के वर्तमानत्व तथा एतद्देशीयत्व रूप गुण की व्याख्या अन्यथास्यातिवाद के आधार पर सम्भव नहीं है। इस प्रकार अन्यथास्यातिवाद में शुक्तिरजत के अनुभूयमान संसर्ग को न मानना तथा आपणस्थ रजत के पुरोदेश में प्रतिभास को कल्पना करना आदि अनेक कल्पनाएँ करनी पड़ती हैं। अतएव इसे भी युक्तिसंगत नहीं माना जा सकता।

५. अनिर्वचनीयस्यातिवाद :

अद्वैतवेदान्त में भ्रम की व्याख्या अनिर्वचनीयस्याति के आधार पर की जाती है। इसके अनुसार भ्रमस्थल में अनिर्वचनीय वस्तु की उत्पत्ति होती है तथा उसी अनिर्वचनीयवस्तु की स्याति होती है। इस वस्तु को हम सत् नहीं मान सकते क्योंकि अधिष्ठान ज्ञान से इसका बाध हो जाता है। किन्तु हम इसे असत् भी नहीं मान सकते क्योंकि ऐसी अवस्था में इसकी स्याति ही नहीं होती। सत् और असत् के विरोधी होने के कारण इसे सदसत् भी नहीं मान सकते। अतएव इसे सत्, असत् तथा सदसत् इन तीनों से विलक्षण होने के कारण अनिर्वचनीय माना जाता है। यह भ्रमस्थल में उत्पन्न अनिर्वचनीय वस्तु अज्ञानजन्य अस्थायी सृष्टि है। इस अनिर्वचनीय एवं प्रातिभासिक वस्तु की सृष्टि को माने बिना इसके यहाँ और अभी होने वाले प्रतिभास की व्याख्या सम्भव नहीं है। इस सम्बन्ध में भाभलीकार वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि भ्रम में प्रतीत होने वाली वस्तु को न सत् माना जा सकता है, न असत् और न हो सदसत् अतः मृगमरोचिका में अनिर्वच्य जल को ही मानना युक्त

है।^१ इस प्रकार वाचस्पतिमिश्र ने अनिर्वचनीयख्यातिवाद का स्पष्टरूप में समर्थन किया है। तथापि कुछ विचारकों ने वाचस्पतिमिश्र को अन्यथा-ख्यातिवाद का समर्थक माना है। उनके मत का खण्डन करते हुए वेदान्तकल्पतरुकार अमलानन्द कहते हैं कि वाचस्पति के मत में मरीचियों में प्रतीत होने वाला जल स्वरूप से मूषा एवं अनिर्वचनीय है। अतः उनके सम्बन्ध में यह कहना कि वे अन्यथाख्यातिवाद के समर्थक हैं संगत नहीं है।^२

विवरणकार प्रकाशात्मयति ने भी अनिर्वचनीयख्यातिवाद का पूर्णतया समर्थन किया है। इस सम्बन्ध में वे कहते हैं कि शुक्तिरजतभ्रम में प्रतीत होने वाला रजत मिथ्या एवं अनिर्वचनीय है तथा यह अविद्योपादानक है।^३ भ्रम के दूर हो जाने पर हमें यह ज्ञान हो जाता है कि यह रजत नहीं है, अबतक मिथ्या रजत ही अवभासित हो रहा था। इससे सिद्ध होता है कि इस प्रातिभासिक रजत का उपादानकारण अविद्या है। इसलिए इसे मायामय कहा जाता है। इस प्रकार विवरणकार ने भ्रमस्थल में अनिर्वचनीयवस्तु की उत्पत्ति को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हुए अनिर्वचनीयख्यातिवाद का समर्थन किया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भ्रम की व्याख्या के सम्बन्ध में भामतीकार तथा विवरणकार दोनों ही एकमत हैं और दोनों ने ही अनिर्वचनीय ख्यातिवाद का समर्थन किया है।

१. तस्मान्न सत्, नाप्यसत्, नापि सत् सत् परस्परविरोधादिन्यनिर्वाच्यमेवारीषणीयं मरीचिषु तीक्ष्णमास्वेयम् । (भामती, पृ०, २३)

२. त्वरूपेण मरीच्याम्भो मूषा वाचस्पतेर्मतम् ।
अन्यथाख्यातिरिष्टास्यत्यन्यथाः जगुर्जनाः ॥

(जे० क०, पृ० २४)

३. सत्यस्य वस्तुनो मिथ्यावस्तुसंभेदोऽवभासमानः माया मिथ्या अनिर्वचनीय-
ख्यातिः अव्यास एवायं इत्यर्थः । (पं० पा० वि, पृ० १६७-६९)

अष्टम अध्याय

मोक्ष

(क) मोक्ष का स्वरूप :

अद्वैत वेदान्त के अनुसार पारमार्थिक दृष्टिकोण से ब्रह्म तथा जीव में कोई भेद कहीं है। परमार्थतः जीव ब्रह्म ही है, ब्रह्म से भिन्न नहीं। जीव और ब्रह्म का भेद देहाद्युपाधिनिमित्तक है, पारमार्थिक नहीं। जब तक स्थाणु में पुरुषबुद्धि के समान द्वैतलक्षणा अविद्या का नाश नहीं होता और जीव अपने कूटस्थ नित्य दृक्स्वरूप को पहचान कर "मैं ब्रह्म हूँ" इस प्रकार अनुभव नहीं करता तभी तक जीव का जीवत्व है।^१ परन्तु जब श्रुति के द्वारा उसे यह बोध हो जाता है कि वह देहेन्द्रियमनोबुद्धि का संघात नहीं अपितु चैतन्यमात्रस्वरूप आत्मा है, तब अपने वास्तविक स्वरूप को पहचान कर शरीरादि के अभिमान से ऊपर उठकर कूटस्थ नित्य दृक् स्वरूप आत्मा हो जाता है। श्रुतियों में यह कहा भी गया है कि जो उस परम ब्रह्म को जान लेता है वह ब्रह्म ही हो जाता है।^२ मिथ्याज्ञान के निवृत्त हो जाने पर चैतन्यस्वरूप आत्मा वैसे ही प्रकाशित होता है जैसे मलिनता के दूर हो जाने पर सुवर्ण अथवा भेद्युक्त रात्रि में तारागण चमकते हैं।^३ किन्तु जब तक मिथ्याज्ञान की निवृत्ति नहीं होती वह शरीरादि उपाधियों से अविविक्त होकर द्रष्टा, श्रोता, मन्ता, विज्ञाता आदि रूप से अवभासित होता है। जैसे स्फटिक के स्वच्छ एवं शुक्ल होने पर भी वह रक्त, नील आदि उपाधियों से उपहित होने के कारण अपने स्वच्छ एवं शुक्ल रूप में उपलब्ध नहीं होता, वैसे ही आत्मा भी देहे-

१. यावदेव हि स्थाणाविव पुरुषबुद्धिं द्वैतलक्षणामविद्यां निवर्तयन् कूटस्थनित्यदृक्-
स्वरूपमात्मानमहं ब्रह्मास्मीति न प्रतिपद्यते, तावज्जीवत्य जीवत्वम् ।

(ब० सू० शां० भा० १।३।१९)

२. यदा तु देहेन्द्रियमनो बुद्धिसंघाताद् व्युत्थाप्य श्रुत्या प्रतिबोध्यते, नासित्वं
देहेन्द्रियमनोबुद्धिसंघातः, नास्त्रिसंसारी, किं तर्हि तद्यत्सत्यं स आत्मा चैतन्य-
मात्रस्वरूपस्त्वमसीति, तदाकूटस्थनित्यदृक्स्वरूपमात्मानं प्रतिबुध्यास्मान्छ-
रीराद्यभिमानान् समुत्तिष्ठन् स एव कूटस्थनित्यदृक्स्वरूप आत्मा भवति ।
(वही)

३. ब० सू० शां० भा० १।३।१९

न्द्रियादि उपाधियों से उपहित होने के कारण अपने विबुद्ध चैतन्यस्वरूप में उपलब्ध नहीं होता। देहेन्द्रियादि उपाधियों से अविविक्त जीव को ज्योंही विवेकज्ञान हो जाता है, वह अशरीरी एवं मुक्त हो जाता है। जीव का सशरीरत्व (बन्ध) अशरीरत्व (मोक्ष) अविवेक और विवेक का ही परिणाम है।^१ पारमार्थिक दृष्टि से अशरीरी और शरीरी में कोई भेद नहीं। अतएव मोक्ष पारमार्थिक है। वह कूटस्थ, नित्य, व्योमवत् सर्व-व्यापी, सर्वविक्रियारहित, नित्यतृप्त, निरवयव एवं स्वयंज्योतिः स्वभाव है। धर्म, अधर्म, कार्य तथा भूत भविष्य वर्तमानरूप त्रिकाल से इसका कोई सम्बन्ध नहीं।^२ इसका किसी देशविशेष से भी सम्बन्ध नहीं है। इसी लोक तथा इसी काल में मोक्ष की प्राप्ति सम्भव है। आत्मस्वरूप का अवबोध ही मोक्ष है, देवलोकदि उपभोग स्थानों की प्राप्ति नहीं। तत्त्वज्ञान के उदित होते ही मनुष्य इसी संसार में रहते हुए मुक्त हो जाता है। मोक्ष में कहीं जाना नहीं होता। मुक्त पुरुष की कहीं गति नहीं हो सकती। अप्राप्त स्थान में ही गति सम्भव है। मुक्तपुरुष के सर्वगतब्रह्मस्वरूप होने के कारण उसकी कहीं गति सम्भव नहीं है।^३ यदि जीव को गन्ता और ब्रह्म को गन्तव्य माना जाय तो जीव को ब्रह्म का अवयव, विकार तथा ब्रह्म से भिन्न मानना होगा; क्योंकि अत्यन्त तादात्म्य में गमन की उपपत्ति नहीं हो सकती।^४ मोक्ष का किसी कालविशेष से भी सम्बन्ध नहीं माना जा सकता, क्योंकि यह नित्य, कूटस्थ एवं पारमार्थिक है। यह साध्य नहीं अपितु सिद्ध है। यदि इसे धर्मादि के समान साध्य माना जाय तो यह अनित्य एवं विकारी हो जायगा। अतः इसे धर्मादि के समान साध्य नहीं माना जा सकता। मोक्ष के नित्य एवं पारमार्थिक होने पर भी यह अनादि अविद्या-वासना के कारण अनाविर्भूत रहता है। विवेकज्ञान से जब जीव के स्वरूप का आविर्भाव हो जाता है, तब वह मुक्त हो जाता है। मोक्षा अवस्था में किसी धर्मान्तर की प्राप्ति नहीं होती अपितु अपने

१. विवेकाविवेकमात्रेणैवात्मनोऽशरीरत्वं सशरीरत्वं च । (वही)

२. इदं तु पारमार्थिकं, कूटस्थनित्यं व्योमवत् सर्वव्यापि, सर्वविक्रियारहितं, नित्य-तृप्तं, निरवयवं स्वयं ज्योतिःस्वभावम् । यत्र धर्माधिर्गो, सहकार्येण कालत्रयं च नोपावर्तते । (ब० सू० शां० भा० १।१।४)

३. नहि गतमेव गम्यते । अन्यो हि अन्यद्गच्छतीति प्रसिद्धं लोके ।

(ब० सू० शां० भा० ४।३।१४)

४. गतिकल्पनायां च गन्ता जीवो गन्तव्यस्य ब्रह्मणोऽवयवो विकारोवाऽन्यो वा ततः स्यात् । अत्यन्ततादात्म्ये गमनानुपपत्तेः । (वही)

स्वरूप का ही अविर्भाव अथवा ज्ञान होता है।^१ ज्ञान से किसी वस्तु की सिद्धि नहीं होती, अपितु सिद्ध वस्तु का प्रकाशनमात्र होता है। अतः मोक्ष सिद्ध है, साध्य नहीं। बन्धन वास्तविक नहीं अपितु अविद्याकृत है। विद्या से अविद्या के दूर होते ही जीव अपने वास्तविक स्वरूप में विराजमान होता है। जीव की अपने स्वरूप में अभिनिष्पत्ति ही मोक्ष है।

मोक्षावस्था में जीव ब्रह्मस्वरूप हो जाता है तथा जीव और ब्रह्म का विभाग नहीं रहता। परन्तु जीव और ब्रह्म के अविभाक्त्य के सम्बन्ध में विचारकों में मतभेद दृष्टिगत होता है। इस सम्बन्ध में बादरायण ने जैमिनि तथा औड़ुलोमि के मत का उल्लेख करते हुए अपने मत का प्रतिपादन किया है। जैमिनि के मत में मुक्त पुरुष ब्रह्मरूप हो जाता है और ब्रह्म के अपहृतपाप्मत्व, सत्यसंकल्पत्व, सर्वज्ञत्व सर्वेश्वरत्व आदि गुणों की प्राप्ति उसे हो जाती है।^२ किन्तु औड़ुलोमि इस मत से सहमत नहीं। उनके मत में सत्यसंकल्पत्वादि गुण औपाधिक हैं, अतः वे आत्मा का स्वरूप नहीं हो सकते। चैतन्य ही आत्मा का स्वरूप है। अतः मोक्षावस्था में आत्मा के चैतन्यमात्रस्वरूपत्व की अभिनिष्पत्ति के सिद्धान्त को ही वे ठीक मानते हैं।^३ उनके मत में मुक्तात्मा को ब्रह्म के सत्यसंकल्पत्वादि गुणों की प्राप्ति नहीं होती। परन्तु बादरायण ने जैमिनि तथा औड़ुलोमि के मतों में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया है। उनकी दृष्टि में इन दोनों मतों में कोई वास्तविक विरोध नहीं है। वे दोनों ही मत दृष्टिकोण के भेद से ठीक हैं। जैमिनि का मत व्यावहारिक दृष्टि से ठीक है, किन्तु पारमार्थिक दृष्टि से औड़ुलोमि का मत मान्य है। यद्यपि पारमार्थिक दृष्टि से मुक्तात्मा चैतन्यमात्रस्वरूप है, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से उसके सत्यसंकल्पत्वादि ऐश्वर्यों का उपपादन भी असंगत नहीं है।^४

१. केवलैर्नैवात्मनाविर्भवति न चमन्तिरेण । कुतः—स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यत इति स्वशब्दात् । (ब० सू० शां० भा० ४।४।१)

२. स्वमस्वरूपे ब्रह्ममपहृतपाप्मत्वादिनित्यसंकल्पत्वावसानं तथा सर्वज्ञत्वं च सर्वेश्वरत्वं च तेन रूपेणाभिनिष्पद्यत इति जैमिनिराचार्यो मन्यते । (ब० सू० शां० भा० ४।४।५)

३. चैतन्यमेव त्वस्यात्मनः स्वरूपमिति तन्मात्रेण स्वरूपेणाभिनिष्पत्तिर्युक्ता । (ब० सू० शां० भा० ४।४।६)

४. एवमपि पारमार्थिकचैतन्यमात्रस्वरूपाम्बुषममेऽपि व्यवहारापेक्षया पूर्वस्याप्युपन्यासादिभ्योऽवगतस्य ब्रह्मस्यैश्वर्यरूपस्याप्रत्यानादविरोधं बादरायण आचार्यो मन्यते । (ब० सू० शां० भा० ४।४।७)

इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि यद्यपि बादरायण ने मुक्त पुरुष के सत्यसंकल्पत्वादि ऐश्वर्यों को स्वीकार किया है, तथापि जगत् की उत्पत्ति, स्थिति तथा संहार में वे उसका कोई हाथ नहीं मानते। उनके मत में जगद्व्यापार का समर्थ परमेश्वर में ही है, मुक्तात्मा में नहीं।^१ बादरायण का यह मत माध्वमत में तो ठीक बैठ जाता है जिसके अनुसार जीव और ब्रह्म का भेद वास्तविक है, अविद्याजन्य नहीं। रामानुज के मत में भी जीव और ब्रह्म का भेद वास्तविक है तथा मोक्षावस्था में भी यह भेद बना रहता है। अतः उनके मत में भी बादरायण के पूर्वोक्त मत की संगति लग जाती है। किन्तु शंकराचार्य के मत में जीव और ब्रह्म का भेद पारमार्थिक नहीं, अपितु अविद्याजन्य है। अविद्या के दूर होते ही जीव ब्रह्म हो जाता है। जीव और ब्रह्म के अभेद के पारमार्थिक होने के कारण अविद्यानिवृत्ति के अनन्तर जब जीव ब्रह्मरूप हो जाता है तब मुक्तात्मा और ब्रह्म के पूर्वोक्त भेद का उपपादन कैसे किया जा सकता है? जब मोक्षदशा में जीव ब्रह्मरूप हो गया तब फिर जगद्व्यापार के सम्बन्ध में उसके असामर्थ्य का हेतु क्या रहा? इस शंका का समाधान शंकराचार्य ने इस प्रकार किया है। वे कहते हैं कि जब जीव को अविद्या पूर्णतया नष्ट हो जाती है और वह परममुक्ति की दशा को प्राप्त कर लेता है, तब उस समय जीव, जगत्, ईश्वर, कर्त्ता, कर्म इत्यादि का भेद नहीं रह जाता। अतः परममुक्ति की दशा में जगत् की उत्पत्ति, स्थिति आदि का प्रश्न ही नहीं रहता। किन्तु जबतक जीव को परममुक्ति की प्राप्ति नहीं होती और ईश्वर जगत् आदि की सत्ता बना रहता है, तभी तक के लिए बादरायण ने यह कहा है कि मुक्तात्मा को जगद्व्यापार के अतिरिक्त अन्य सत्यसंकल्पत्वादि ऐश्वर्यों की प्राप्ति होती है। मुक्तात्मा तथा परमात्मा में भोगमात्र की समानता रहती है।^२ जगत् की उत्पत्ति आदि का सामर्थ्य तो परमात्मा में रहता है मुक्तात्मा में नहीं। परन्तु जब जीव को अविद्या पूर्णरूप से निवृत्त हो जाती है और वह पूर्णतया मुक्त हो जाता है तब उसमें और परमेश्वर में कोई अन्तर नहीं रह जाता, क्योंकि जीव और परमेश्वर का भेद मिथ्याज्ञानकृत है वस्तुकृत नहीं।^३

१. "जगद्व्यापारवर्ज प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च" । (ब० सू० ४।४।१०)

२. "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च" । (ब० सू० ४।४।२१)

३. मिथ्याज्ञानकृत एव जीवपरमेश्वरयोर्भेदो न वस्तुकृतः ।

(ब० सू० शां० भा० १।३।२०)

२. मुक्तपुरुष का स्वभाव :

जीव तथा ईश्वर के स्वभाव पर विचार करते हुए हमें ऐसा लगे कि इस विषय पर प्रतिबिम्बवाद, आभासवाद तथा अवयववाद से पर्याप्त संतोख है। प्रतिबिम्बवाद के सब अनुयायियों में भी संतोख नहीं है। कुछ लोग जीव तथा ईश्वर दोनों को ही प्रतिबिम्बरूप मानते हैं जब कि दूसरे लोग जीव को प्रतिबिम्बरूप तथा ईश्वर को बिम्बरूप स्वीकार करते हैं। संन्यासारीरक्तकार सर्वज्ञात्ममुनि के मत में जीव तथा ईश्वर दोनों ही प्रतिबिम्बरूप हैं। उनके मत में अविद्या में चैतन्य का प्रतिबिम्ब ईश्वर है तथा अविद्या के कार्य अन्तःकरण में चैतन्य का प्रतिबिम्ब जीव है। अविद्या कारण है तथा अन्तःकरण उसका कार्य है। इस प्रकार कार्य और कारण में विभाग करते उनमें प्रतिबिम्बित चैतन्य के स्वभावों में भेद की व्यवस्था की गई है।^१ उपाधियों में भेद के कारण उनमें प्रतिबिम्बित चैतन्य के स्वभावों—जीव तथा ईश्वर—में भी भेद हो जाता है। संन्यासारीरक्तकार के मत में ईश्वर भी जीव के समान प्रतिबिम्बरूप हो है। अतएव उनके मत में मुक्तपुरुष की मुक्तिदशा में बिम्बभूत शुद्ध चैतन्यका ये ही अवस्थिति मानो जाती है। क्योंकि अनेक उपाधियों में एक शुद्धचैतन्य के प्रतिबिम्बित होने से एक उपाध के नष्ट हो जाने पर उसके प्रतिबिम्ब का बिम्बभाव से अवस्थान ही संभव है। जैसे एक मृग का यदि अनेक दर्पणों में प्रतिबिम्ब पड़ रहा हो और उनमें से एक दर्पण को हटा लिया जाय तो उसमें पड़ने वाला प्रतिबिम्ब बिम्ब-रूप में ही अवस्थित होता है, वैसे ही अनेक उपाधियों में प्रतिबिम्बित चैतन्य का एक उपाधि के नष्ट हो जाने पर उसके प्रतिबिम्ब का बिम्ब-भूत शुद्ध चैतन्य के रूप में अवस्थान ही उचित है।^२ अतएव सर्वज्ञात्म-मुनि मुक्तिदशा में जीव को बिम्बभूत चैतन्य के रूप में ही अवस्थित मानते हैं।

यद्यपि विवरणकार प्रकाशात्मयति भी प्रतिबिम्बवाद के समर्थक है, तथापि वे जीव तथा ईश्वर दोनों को प्रतिबिम्बरूप नहीं मानते। प्रति-बिम्ब के भेद के लिए उपाधि में भेद आवश्यक है।^३ बिम्बभूत चैतन्य के

१. कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः ।

(सं० भा०)

२. "जीव इवेश्वरौप्रति प्रतिबिम्बविशेषः" इति वक्षे मुक्तन्य बिम्बभूतशुद्धचैतन्य-रूपेणभावस्थानम् ।

(ति० सं० सं०, पृ० १३४)

३. उपाधिद्वयवन्तरूपोभयोः प्रतिबिम्बस्वायोगात् ।

(ति० सं० सं०, पृ० १०४)

एक होने के कारण उपाधि के भेद के बिना प्रतिबिम्ब का भेद नहीं माना जा सकता । वे भाषा तथा अविद्या के भेद को नहीं मानते और न ही वे संक्षेपशास्त्रिक के अनुसार अविद्या के कार्य तथा कारणरूप भेदों को ही स्वीकार करते हैं । अतएव इनके मत में जीव तथा ईश्वर दोनों ही प्रतिबिम्बरूप न होकर जीव प्रतिबिम्बरूप तथा ईश्वर उसका बिम्बरूप है । इन्होंने अविद्या में चैतन्य के प्रतिबिम्ब को जीव तथा बिम्बस्थानीय चैतन्य को ईश्वर माना है । अपने मत के समर्थन में उनका यह तर्क है कि ईश्वर को बिम्बरूप स्वीकार करने पर ही लौकिक बिम्ब-प्रतिबिम्ब के दृष्टान्त से ईश्वर में स्वातन्त्र्य तथा जीव में पारतन्त्र्य की संगति सम्भव है ।^१ विवरणप्रस्थान में ईश्वर को बिम्बस्थानीय माना जाने के कारण भुक्तिदशा में जीव की ईश्वररूपता मानी गई है, शुद्ध ब्रह्मरूपता नहीं । इस मत के अनुसार जब तक सब जीवों की मुक्ति नहीं हो जाती तब तक मुक्त जीव ईश्वररूप ही रहता है, ब्रह्मरूप नहीं होता ।^२ जैसे अनेक दर्पणों में यदि एक ही मुख का प्रतिबिम्ब पड़ रहा हो तो उनमें से एक दर्पण के हटा देने पर उसमें पड़ा हुआ प्रतिबिम्ब बिम्बरूप से ही अवस्थित रहता है, मुखरूप से नहीं, क्योंकि एक दर्पण के हट जाने पर भी अन्य दर्पणों के सन्निधान से मुख में बिम्बत्व विद्यमान है; वैसे ही एक ब्रह्मचैतन्य का अनेक उपाधियों में प्रतिबिम्ब पड़ने पर एक प्रतिबिम्ब में विद्योदय से उपाधि का नाश हो जाने पर उसमें पड़े हुए प्रतिबिम्ब (जीव) की बिम्बरूप (ईश्वररूप) से ही अवस्थिति माननी होगी ।^३

उपर्युक्त दोनों मतों में प्रतिबिम्ब बिम्ब से अभिन्न एवं सत्य माना जाता है । इसलिये मुक्तिदशा में जीवरूप प्रतिबिम्ब बिम्बात्मना अवस्थित रहता है । इन दोनों मतों में अन्तर यह है कि जब कि संक्षेप-शास्त्रिककार के मत में मुक्ति दशा में जीव विशुद्ध ब्रह्मरूप हो जाता है,

१. तथापि प्रतिबिम्बो जीवः, बिम्बस्थानीय ईश्वरः । तथा सत्येव लौकिक-बिम्बप्रतिबिम्बदृष्टान्तेन स्वातन्त्र्यमीश्वररूप, तत्पारतन्त्र्यं जीवस्थ च श्रूयते । (सि० ले० सं०, पृ० १०४)

२. अस्मिन् पक्षे तु मुक्तस्य यावत्सर्वमुक्तिः सर्वज्ञत्वसर्वकर्तृत्व सर्वेश्वरत्व तत्त्वका-सत्त्वादिगुणपरमेश्वरभावापत्तिरिष्यते । (सि० ले० सं०, पृ० ५३६)

३. तथैकस्य ब्रह्मचैतन्यस्य अनेकेषूपधाधिषु प्रतिबिम्बे सति एकस्मिन् प्रतिबिम्बे विद्योदये तेन तदुपाधिविलये तत्प्रतिबिम्बस्य बिम्बभावेनावस्थानावश्यकभावात् । (सि० ले० सं० पृ० ५३६)

विवरणकार के मत में यह तब तक ईश्वररूप में ही अवस्थित रहता है जब तक कि सभी जीव मुक्त न हो जायें। इस सम्बन्ध में सर्वज्ञात्ममुनि का कथन है कि क्योंकि जीव तथा ईश्वर दोनों ही प्रतिबिम्बरूप हैं, इसलिए जीव मुक्तिदशा में ईश्वररूप नहीं हो सकता। यदि मुक्त होने पर जीव ईश्वर के रूप में ही रहे, तो ऐसी स्थिति में कदाचित् जीवरूप प्रतिबिम्बान्तर की भी उसे प्राप्ति हो सके और इस तरह पुनः उसके बन्धन की सम्भावना की जा सके।^१ किन्तु विवरणकार ने ईश्वर को प्रतिबिम्बरूप न मानकर बिम्बरूप ही माना है। अतः उनके मत में मुक्तिदशा में जीव के ईश्वररूप होने में उपर्युक्त दोष की प्रसक्ति नहीं होती। ईश्वर वस्तुतः ब्रह्मरूप ही है। जीवरूप प्रतिबिम्ब के निमित्त ही ब्रह्म की बिम्बरूपता या ईश्वरता है। जीवरूप प्रतिबिम्बों के हटते ही उसकी बिम्बरूपता या ईश्वरता भी समाप्त हो जाती है। किन्तु जब तक प्रतिबिम्बों की सत्ता है, तब तक उसका बिम्बत्व भी बना रहता है। इस कारण विवरणकार प्रकाशात्मयति के मत में मुक्तिदशा में जीव की तब तक बिम्बरूपता या ईश्वरता रहती है जबतक कि समस्त जीवों की भुक्ति हो जाने से ब्रह्म के बिम्बत्व या ईश्वरत्व की परिसमाप्ति नहीं हो जाती।^२

इसके विपरीत आभासवादी भुरेश्वराचार्य जीव तथा ईश्वर दोनों को चैतन्य का आभासमात्र एवं मिथ्या मानते हैं। जीव के ब्रह्म से भिन्न एवं मिथ्या होने के कारण उपाधि के नाश से जीवत्व का नाश ही भुक्ति है। ब्रह्म तो सदैव मुक्त ही है तथा जीव आभासरूप होने से मिथ्या है। अतः इस मत में भुक्ति का प्रश्न ही नहीं उठता। ब्रह्म को न तो जीव माना जा सकता है और न ही बन्ध-मोक्ष का अधिकारी, क्योंकि उसमें संसारित्व उसी प्रकार कल्पित है जैसे नभस्तल में नीलिमा।^३ मोक्ष के आत्मस्वरूप होने के कारण उसकी प्राप्ति का कथन औपचारिक है। आत्मस्वरूप जीव सदैव मुक्त है। अविद्या के कारण ही वह अमुक्तवत्

१. तत्सर्वमेव कदाचिज्जीवरूपप्रतिबिम्बान्तरत्वापत्तेरपि दुर्वारित्वेनावच्छेदपक्ष इव मुक्तस्य पुनर्बन्धापत्तेः । (सि० ले० सं०, पृ० ५३५)

२. बिम्बेशवादे मुक्तः अकं सर्वजीवविमोचनात् ।

इसी भूत्वा ततः शब्दे स्वभावे व्यवतिष्ठते ॥ (सि० ले० सं०, पृ० ५३५)

३. आत्मा नसारिता यातो यथा काण्डा विद्यतया ।

(सू० उ० भा० वा०, २।४।४३६)

प्रतिभासित होता है। सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक में व्याघ्रकुलसंबन्धित राजकुमार की आख्यायिका के द्वारा मोक्षप्राप्ति की औपचारिकता का निरूपण किया है,^१ तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिक में भी “दशमस्त्वमसि” के दृष्टान्त के आधार पर इसी सिद्धान्त का समर्थन किया है।

भामतीकार वाचस्पतिमिश्र के मत में अन्तःकरणवर्चिष्ठन् चैतन्य जीव है। यह न तो विवरणकार के अनुसार चैतन्य का प्रतिबिम्ब है और न ही वार्तिककार के अनुसार चैतन्य का आभास। जैसे अनवच्छिन्न आकाश घटरूप उपाधि से अवच्छिन्न होकर घटाकाश के रूप में अवभासित होता है, वैसे ही अनवच्छिन्न चैतन्य अन्तःकरणरूप उपाधि से अवच्छिन्न होकर जीवरूप में अवभासित होता है। तथा जैसे घटरूप उपाधि के विनष्ट हो जाने पर तदवच्छिन्न आकाश महाकाश के रूप में अवस्थित होता है, वैसे ही अन्तःकरणरूप उपाधि के नाश से तदवच्छिन्न चैतन्य अनवच्छिन्न चैतन्य के रूप में अवस्थित हो जाता है। इस प्रकार वाचस्पतिमिश्र के मत में अवच्छिन्न एवं सान्त जीव का अनवच्छिन्न एवं अनन्त ब्रह्म के रूप में हो जाना ही युक्ति है।^२

इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि वाचस्पतिमिश्र ने ब्रह्मसूत्र के अंशाधिकरण में बिम्बप्रतिबिम्ब दृष्टान्त के आधार पर मुक्तपुरुष की ब्रह्मरूपता का प्रतिपादन किया है। वे कहते हैं कि जैसे दर्पण में पड़ा हुआ मुख-प्रतिबिम्ब दर्पण के हट जाने पर बिम्बरूप से अवस्थित रहता है, वैसे ही अविद्यारूप उपाधि के नाश हो जाने पर जीव ब्रह्मरूप हो जाता है।^३ अमलानन्द ने भी बिम्बप्रतिबिम्बदृष्टान्त के आधार पर मुक्त पुरुष की ब्रह्मरूपता के सिद्धान्त का समर्थन किया है।^४ परन्तु परिमलकार अप्ययदोक्षित ने मुक्त पुरुष की तब तक ईश्वररूपता मानी है जब तक कि सभी पुरुषों की मुक्ति नहीं हो जाती है। वे कहते हैं कि मुक्त जीव को तब तक बिम्बभूत ईश्वररूप में ही अवस्थिति रहती है

१. सू० उ० भा० वा० २।१।५०६-२१

२. निर्विशेष ब्रह्मभावप्राप्तिः परममुक्तिः। (वे० क० प० १।४।६)

३. तथा च दर्पणान्तरे तर-तिबिम्बं बिम्बभावेऽवतिष्ठते... एवमविशेषवानविषये जीवे ब्रह्मभावः। (भामती, २।३।४२)

४. दर्पणन्यायप्रमे तत्रत्यं मुखप्रतिबिम्बं बिम्बभावेऽवतिष्ठते, न तु प्रति-
बिम्बान्तररूपेण। (वे० क० प० २।३।४३)

जब तक कि सभी जीवों की मुक्ति नहीं हो जाती ।^१ यदि किसी मूल का प्रतिबिम्ब अनेक दर्पणों में पड़ रहा हो तो जब तक सभी दर्पणों का नाश नहीं हो जाता तब तक एक दर्पण के नष्ट हो जाने पर उसमें पड़ता हुआ प्रतिबिम्ब विम्बरूप से ही अवस्थित रहता है, क्योंकि दर्पणान्तरगत प्रतिबिम्ब के प्रतियोगित्वरूप विम्बत्व की निवृत्ति नहीं होती ।^२ ठीक इसी प्रकार एक अन्तःकरणोपाधि के नष्ट हो जाने पर उसमें प्रतिबिम्बित जीव विम्बभूत ईश्वरत्व को ही प्राप्त होता है, विशुद्ध ब्रह्मरूपत्व को नहीं, क्योंकि उपाध्यन्तरगतप्रतिबिम्ब के प्रतियोगित्वरूप से विम्बरूप ईश्वरत्व की निवृत्ति नहीं होती । इस प्रकार परिमलकार अप्यदीक्षित ने मुक्तपुरुष की ईश्वरभावापत्ति के सिद्धान्त का ही समर्थन किया है । उन्होंने इस मत को ही सूत्रकार तथा भाष्यकार दोनों के द्वारा सम्मत बतलाया है ।^३ इस प्रसंग में यह भी उल्लेखनीय है कि अप्यदीक्षित ने मुक्ति और परममुक्ति में भेद किया है तथा मुक्ति में जीव की ईश्वर-भावापत्ति को और परममुक्ति में निर्विशेषब्रह्मभावापत्ति को स्वीकार किया है ।^४

३. जीवन्मुक्ति

शंकराचार्य जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त के प्रतिपादक हैं । 'अनारब्धकाम एव तु तदवधेः' (ब्र०सू० ४।१।१५) इस सूत्र के भाष्य में वे कहते हैं कि ज्ञान की प्राप्ति से संचित कर्मराशि का ही क्षय होता है प्रारब्ध कर्मराशि का ही क्षय होता है प्रारब्ध कर्मराशि का नहीं, क्योंकि छान्दोग्योपनिषद् में शरीरपात के बाद तुरन्त ही क्षेमप्राप्ति का प्रतिपादन किया गया है ।^५ यदि ज्ञान से संचित तथा प्रारब्ध सभी कर्मों का क्षय माना जाय तो शरीर धारण के हेतु के अभाव से ज्ञानान्तर ही मोक्ष की प्राप्ति हो जाय और छान्दोग्योपनिषद् के अनुसार उसके

१. मुक्तौ यावत्सर्वमुक्तिर्विम्बभूतेश्वरभावमापद्यते । (वे० क० प० १।३।१९)

२. बहुषु दर्पणेषु मूलप्रतिबिम्बे तस्यैकदर्पणापादे तत्प्रतिबिम्ब एव यावत्सकलदर्प-
जापायं विम्बमुखभावं तावत्पर्यन्तं दर्पणान्तरगतप्रतिबिम्बप्रतियोगित्वरूपविम्ब-
भावनिवृत्तेः । ततश्च सुवृत्तस्य परमेश्वरभावापत्त्या....।

—(वे० क० प० १।३।१९)

३. वे० क० प०, १।३।१९

४. निर्विशेषब्रह्मभावापत्तिः परममुक्तिः । (वे० क० प० १।४।३)

५. तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये (छा० उ० ६।१४।२)
इति शरीरपातावधिकरणात् क्षेमप्राप्तेः । (ब्र० सू० शा० भा०, ४।१।१५)

लिये शरीर-पात की प्रतीक्षा न करनी पड़े। इस शंका के समाधान में कि तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान के नष्ट हो जाने पर तन्निमित्तक देहेन्द्रियादि का अवस्थान कैसे हो सकता है, शंकराचार्य कहते हैं कि वाचित मिथ्या-ज्ञान भी संस्काररूप द्विचन्द्रज्ञान की तरह कुछ काल तक अनुवृत्त होता ही^१ है जिससे मुक्त पुरुष के देहादि का अवस्थान होता है। श्रुतियों तथा स्मृतियों में वर्णित स्थितप्रज्ञ के लक्षण से भी जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन होता है।^२ यदि तत्त्वज्ञान की प्राप्ति से आरब्ध तथा अन्त-रब्ध सभी कर्मों का क्षय माना जाय तो स्थितप्रज्ञ का शरीर धारण कैसे हो सके? इससे जात होता है कि तत्त्वज्ञान से अन्तरब्ध कर्मों का ही क्षय होता है आरब्ध कर्मों का नहीं। आरब्ध कर्मों के फलोपभोग के लिए ज्ञान-प्राप्ति के बाद भी शरीर अवस्थित रहता है। इस प्रकार शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में स्पष्टरूप से जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है।

इस सम्बन्ध में विवरणप्रमेयसंग्रहकार विचारण्य कहते हैं कि विद्या से अविद्या के नष्ट हो जाने पर भी अविद्या के संस्कार से देहेन्द्रियादि का अवस्थान संभव है। जैसे फूलों की डलिया से फूलों के निकाल लिये जाने पर भी गन्ध के संस्कार से वह डलिया कुछ काल तक सुगन्धित रहती है, वैसे ही अविद्या के दूर हो जाने पर भी उसके संस्कार से कुछ काल तक देहेन्द्रियादि अवस्थित रहते हैं। इस पर यदि शंका हो कि पूर्वोक्त दृष्टान्त में फूलों की डलिया के सुगन्धित रहने का कारण यह है कि वहाँ फूलों के सूक्ष्म अवशेष अवशिष्ट रह जाते हैं तो यह ठीक नहीं क्योंकि प्रकृतस्थल में भी अवशिष्ट अविद्यालेश को ही देहेन्द्रियादि के अवस्थान का कारण माना जा सकता है।^३ आरब्धकर्मों के क्षय तक अविद्या-लेश की अनुवृत्ति मानकर उसी से जीवनमुक्त के देहेन्द्रियादि के अवस्थान की व्याख्या संभव है।^४ इस विषय में चित्सुखीकार का कथन

१. वाचितमपि मिथ्याज्ञानं द्विचन्द्रज्ञानवत्संस्काररूपेण तत्त्वचित्कालमनुवर्तते एव ।

(वही)

२. श्रुतिस्मृतिषु च स्थितप्रज्ञलक्षणनिर्देशेनैतदेव निरुच्यते ।

(वही)

३. निःसारित्तपुणे गुणभावस्थिताः सूक्ष्माः पुष्पावयवा एव गन्धबुद्धिमुत्पादयन्ति न संस्कार इति चेत्, तथापि प्रलयावस्थायां सर्वकार्यसंस्कारीज्ज्युपशम्य एव ।

(वि० प्र० सं०, पृ० ३६०)

४. ज्ञानमाक्षाकारे जातिज्याप्रारब्धजयविद्यालेशानुवृत्त्या जीवनमुक्तिरस्तु ।

(वि० प्र० सं० पृ० ३६२)

है कि तत्त्वज्ञान के उदय से भी अविद्यालेश की निवृत्ति नहीं होती, क्योंकि प्रबल प्रारब्ध कर्मों से वह ज्ञान प्रतिबद्ध रहता है ।^१

इस पर यह शंका होती है कि यदि जीवन्मुक्ति की दशा में भी अविद्यालेश की अनुवृत्ति मानी जाय तो उसे वास्तविक दृष्टि से मुक्ति कैसे मान सकते हैं ? इस शंका का समाधान करते हुए अद्वैतमिदिकार मधुसूदन सरस्वती का यह कथन है कि जीवन्मुक्ति की दशा में अविद्या की आवरणशक्ति का तो नाश हो जाता है, किन्तु उसकी विक्षेपशक्ति प्रारब्ध कर्मों के क्षीण होने तक बनी रहती है । अविद्या की यह विक्षेपशक्ति जीव के बन्धन का कारण नहीं है । अविद्या की आवरणशक्ति ही उसके बन्धन का कारण है । जीवन्मुक्ति की दशा में आवरणशक्ति का नाश तथा विक्षेपशक्ति का वर्तमान रहना ही अविद्यालेश की अनुवृत्ति का तात्पर्य है । इसलिए जीवन्मुक्ति दशा में अविद्यालेश की अनुवृत्ति असंगत नहीं है ।

इस संबंध में विवरणकार प्रकाशात्मयति का कथन है कि 'तस्य तावदेव चिरम्' यह छान्दोग्य उपनिषद् का वाक्य इस बात में प्रमाण है कि तत्त्वज्ञान के बाद भी देहेन्द्रियादि का अवस्थान रहता है और यह तभी सम्भव है जबकि देहेन्द्रियादि के निमित्तभूत कर्मों का अवस्थान माना जाय ।^२ अतः तत्त्वज्ञान के बाद भी कुछ काल तक प्रारब्ध कर्मों के अवस्थान को मानना आवश्यक है । विवरणकार कहते हैं कि प्रारब्ध कर्म वाले पुरुष को शरीरावस्था में ही तत्त्वदर्शन सम्भव है । व्यास आदि मुनियों को शरीरावस्था में ही तत्त्वदर्शन हुआ था ।^३

वार्तिककार सुरेश्वराचार्य ने भी जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है । बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक में उन्होंने मण्डनमिश्र के सद्योमुक्तिवाद का खण्डन किया है । वे कहते हैं कि यदि सद्योमुक्ति के सिद्धान्त को मान लिया जाय तो सम्यग्ज्ञान के उत्पन्न होते ही शरीर-

१. न च लेशस्यापि विरोधितत्त्वज्ञानान्निवृत्तिः कि न स्यादिति नाच्यम्; प्रबलैः प्रारब्धकर्मभिर्ज्ञानस्य प्रतिबद्धत्वात् । (तत्त्वसुदीपिका, पृ० ६०७) ।

२. 'तस्य तावदेव चिरम्' इति ज्ञानव्यतिरिक्तावध्यन्तरकरणात् कंचित्कालं शरीरेन्द्रियाद्यवस्थानकल्पनया तन्निमित्तकारवस्थानकल्पनात् ।

(पं० पा० वि० पृ० ७८६)

३. प्रारब्धकर्मवत्तत्त्व तत्त्वदर्शनं सशरीरस्यैव संभवति । व्यासादीनाञ्च सशरीर-
गणामेव अपरोक्षदर्शनं श्रूयते । (पं० पा० वि० पृ० ७८७) ।

पात हो जाना चाहिए । किन्तु ऐसा होता नहीं है, अतः सद्योमुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया जा सकता ।^१ सुरेश्वरानार्य कहते हैं कि सर्वविशेषों की कारणभूता अविद्या के अपनोत होने पर मुमुक्षु को जीवन-काल में मोक्ष प्राप्त हो जाता है, अतः यह कहना ठीक नहीं कि शरीर-पात के अनन्तर ही मोक्ष की प्राप्ति सम्भव है ।^२ जीवनमुक्ति के समर्थन में उन्होंने भी पूर्वोक्त छान्दोग्य उपनिषद् के वाक्य "तस्य तावदेव चिरम्" को प्रमाणरूप में प्रस्तुत किया है ।^३

भामतीकार वाचस्पतिमिश्र ने भी जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है तथा मण्डनमिश्र के सद्योमुक्तिवाद का खण्डन किया है । शंकराचार्य द्वारा जीवनमुक्ति के समर्थन में प्रदर्शित स्थितप्रज्ञ के दृष्टान्त के सम्बन्ध में मण्डनमिश्र का कथन है कि स्थितप्रज्ञ साधक है, सिद्ध नहीं । अतएव स्थितप्रज्ञ को जीवनमुक्त नहीं माना जा सकता ।^४ मण्डनमिश्र के इस आक्षेप का निराकरण करते हुए वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि स्थितप्रज्ञ को सिद्ध न मानकर साधक मानना उचित नहीं है । यदि स्थितप्रज्ञ को साधक माना जाय तो साधना के द्वारा उत्तरोत्तर ध्यान के उत्कर्ष से पूर्वपूर्वप्रत्यय अनवस्थित हो जायगा और परिणामस्वरूप वह स्थितप्रज्ञ नहीं रह जायगा । स्थितप्रज्ञ तो निरतिशयप्रज्ञ होता है, अतएव वह सिद्ध ही है, साधक नहीं ।^५ जीवनमुक्ति के सिद्धान्त के समर्थन में भामतीकार का कथन है कि हिरण्यगर्भ, मनु, उद्दालक आदि देवर्षिगण तत्त्वज्ञानी होते हुए भी दीर्घजीवी थे ।^६ श्रुति, स्मृति, इतिहास तथा पुराण में इनको तत्त्वज्ञता तथा दीर्घजीविता का वर्णन उपलब्ध होता है । इससे यह सिद्ध

१. सम्प्रज्ञानमुत्पत्तिसमनन्तरमेव च । शरीरपातः कस्मान्नोक्तञ्चाप्यपहस्तितम् ।।

(बृ० उ० भा० वा० १।४।१५४६) ।

२. न तस्य जीवतः कश्चिद्विशेषोऽस्ति मृतस्य वा । यतः सर्वविशेषाणामविद्य-
वास्ति कारणम् ॥

(बृ० उ० भा० वा० ४।४।३०६) ।

३. वही १।४।१५४९; तथा पञ्चीकरणवार्तिक—वा० ५९ ।

४. स्थितप्रज्ञस्तावन्न विगलितनिखिलाविद्यः सिद्धः, किन्तु साधक एवावस्था-
विशेषं प्राप्तः स्यात् ।

(ब्रह्मसिद्धि, पृ० १३०) ।

५. स्थितप्रज्ञश्च न साधकः, तस्योत्तरोत्तरव्याप्तोत्कर्षेण पूर्वप्रत्ययानवस्थितत्वात् ।
निरतिशयप्रज्ञस्तु स्थितप्रज्ञः, स च सिद्ध एव ।

(भामती पृ० ९५९) ।

६. अन्यथा देवर्षीणां हिरण्यगर्भमनुद्दालकप्रभृतीनां विगलितकलेशजालावरणतया
परितः प्रद्योतमानवृद्धिसत्यानां न ज्योत्स्नीविता भवेत् । (वही, पृ० ९५८) ।

होता है कि प्रारब्ध कर्मों के प्रक्षय के लिये तत्त्वसाक्षात्कार हो जाने पर भी फलोपभोग की प्रतीक्षा करनी ही पड़ती है ।^१

इस प्रसंग में यह बात उल्लेखीय है कि वाचस्पतिमिश्र ने अनेक विषयों पर सुरेश्वर तथा प्रकाशात्मयति के विरुद्ध मण्डनमिश्र के सिद्धान्तों का समर्थन किया है । इसी कारण समाजोचकों ने वाचस्पतिमिश्र को "मण्डनपूछसेवी" यह संज्ञा दी है । किन्तु जीवनमुक्ति के प्रश्न पर इन्होंने स्पष्ट शब्दों में मण्डनमिश्र के मन्तव्य का विरोध किया है तथा उनके द्वारा प्रदर्शित दोषों का परिहार करते हुए जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है । इसके विपरीत इष्टसिद्धिकार विमुक्तात्मा शंकर तथा सुरेश्वर के अनुयायी होते हुए भी जीवनमुक्ति के प्रश्न पर इनसे असहमत हैं और मण्डनमिश्र के सद्योमुक्तवाद के समर्थक हैं । इसी प्रकार ब्रह्मानन्द ने शंकर तथा सुरेश्वर का अनुयायी होने पर भी जीवनमुक्ति के प्रश्न पर मण्डनमिश्र के मत का ही समर्थन किया है । ब्रह्मानन्द जीवनमुक्ति को वास्तविक मुक्ति न मानकर विदेहमुक्ति को ही वास्तविक मुक्ति मानते हैं । इसी तरह सर्वज्ञात्मगुरु ने भी जीवनमुक्ति को नहीं माना है । वे कहते हैं कि अविद्या के विराघी तत्त्वसाक्षात्कार के उदित होने पर लेशमात्र भी अविद्या की अनुवृत्ति संभव नहीं है । जीवनमुक्ति के प्रतिपादक "तस्य तावदेव चिरम्" इत्यादि शास्त्रश्रवणादि विधि के केवल अर्थवाद हैं, क्योंकि जीवनमुक्ति के प्रतिपादन में शास्त्र का कुछ भी प्रयोजन नहीं है ।^२

किन्तु जैसा हम पहले देख चुके हैं, भागतीकार, विवरणकार तथा वार्तिककार तीनों ने ही शंकराचार्य के जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का पूर्णतया समर्थन किया है ।

१. तस्मादागमानुसारतोऽस्ति प्रारब्धविपाकानां कर्मणां प्रक्षयाय तदीयसमस्त-
फलोपभोगप्रतीक्षा सत्यपि तत्त्वसाक्षात्कारे । (भाषती, पृ० १५८) ।
२. सर्वज्ञात्मगुरवस्तु विरोधिसाक्षात्कारोदये लेशतोऽपि अविद्यानुवृत्त्यसंभवाद्
जीवनमुक्तिसाधनं श्रवणादिविध्यर्थवादमात्रम्, शास्त्रस्य जीवनमुक्तिप्रतिपादने
प्रयोजनभावात् । (सि० ले० मु०, पृ० ५१३-१४)

मुक्ति का साधन

(१) ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद :

शंकर वेदान्त में ज्ञान को ही मुक्ति का एकमात्र साधन स्वीकार किया गया है। तथापि कुछ वेदान्तियों के मत में एकमात्र ज्ञान ब्रह्मासाक्षात्कार का साधन नहीं है। ज्ञान को ब्रह्मासाक्षात्कार का अपरिहार्य साधन मानते हुए भी ये ज्ञान को मोक्ष का साधन तभी मानते हैं जब उसका कर्म के साथ समुच्चय हो। इन विचारकों में निम्न तीन का नाम विशेषरूप से उल्लेखनीय है—(१) ब्रह्मादत्त (२) मण्डन मिश्र तथा (३) भर्तृहरि। ब्रह्मादत्त के अनुसार उपनिषदों का वास्तविक तात्पर्य "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यों में नहीं है, अपितु "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यश्च" इत्यादि नियोगसूचक वाक्यों में ही है। वे विधिशून्य वाक्यों के प्रामाण्य को स्वीकार नहीं करते। नियोगानुप्रवेश को द्वारा ही विधिशून्य वाक्यों का प्रामाण्य सम्भव है। उनके मत में "तत्त्वमसि" आदि वाक्य वस्तु के स्वरूप के बोधक हैं, अतएव आत्मा उपासना विधि का शेष है। अज्ञान की निवृत्ति भावनाजन्य साक्षात्कारात्मक ज्ञान से ही सम्भव है, वेदान्त-वाक्य-जन्य ज्ञान से नहीं। इस तरह उन्होंने ज्ञान का कर्म के साथ समुच्चय माना है। ज्ञानोत्तम ने इन्हें ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी कहा है।

मण्डन मिश्र ने भी ब्रह्मादत्त के समान किया अथवा उपासना में ही उपनिषद्-वाक्यों का तात्पर्य माना है तथा "तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्यों को विधि-संश्लिष्ट स्वीकार किया है। वेदान्त वाक्य से उत्पन्न होने वाला ज्ञान संसर्गात्मक होता है। अतः उससे संसर्गशून्य आत्मा के वास्तविक स्वरूप का बोध सम्भव नहीं है। किन्तु इसके निरन्तर अभ्यास (प्रसङ्गान) से एक संसर्गशून्य, अवाक्यार्थात्मक प्रज्ञा का उदय होता है और उसी से आत्मा का बोध होता है। मण्डन मिश्र ने अपने पक्ष के समर्थन में "विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत" (बृ० उ० ४।४।२१) इस श्रुति को प्रमाण रूप से उपस्थित किया है। उनके मत में इस श्रुति का अभिप्राय

यह है कि "सत्त्वमसि" "अयमात्मा ब्रह्म" इत्यादि उपनिषद् वाक्यों से आत्मा और ब्रह्म के संसर्गात्मक रूप की जानकारी प्रज्ञा का साधन करना चाहिये अर्थात् असंसर्गात्मक एवं साक्षात्कारात्मक ज्ञान का अभ्यास सदैव करते रहना चाहिये। वाक्य से उत्पन्न संसर्गात्मक ज्ञान के निरन्तर अभ्यास (प्रसंख्यान) से असंसर्गात्मक एवं साक्षात्कारात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है और यही ज्ञान कैवल्य का कारण है।

इस प्रकार मण्डन मिश्र ने भी ब्रह्मादत्त के समान प्रसंख्यान को ब्रह्मज्ञान में उपयोगी माना है। तथापि इन दोनों के मतों में यह अन्तर है कि जबकि ब्रह्मादत्त के अनुसार प्रसंख्यान स्वयं ही मोक्ष का कारण है, मण्डन मिश्र के अनुसार प्रसंख्यान के द्वारा परिभाषित ज्ञान मोक्ष का कारण है।

इन मतों में एक दूसरा अन्तर यह है कि ब्रह्मादत्त के मत में कर्म की तथा मण्डन मिश्र के मत में ज्ञान की प्रधानता है। यद्यपि दोनों ही ज्ञान और कर्म के समुच्चय को स्वीकार करते हैं तथापि प्रथम मत में कर्म के साथ ज्ञान का समुच्चय है, जबकि दूसरे मत में ज्ञान के साथ कर्म का।

मण्डन मिश्र की अहमसिद्धि में प्रसंख्यान का सिद्धान्त उपलब्ध होता है। वाचस्पति मिश्र ने भाष्य में मण्डन मिश्र के प्रसंख्यान विषयक मत का समर्थन किया है। उन्होंने भावना के द्वारा ब्रह्मासाक्षात्कार के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः' (बृ० उ० ४।४।२१) इस श्रुति का अर्थ उन्होंने इस प्रकार किया है—तर्क सहित शब्द (वेदान्त वाक्य) के द्वारा ज्ञान प्राप्त करके प्रज्ञा अर्थात् भावना को उत्पन्न करे।^१ भावनापक्षित चित्त को ही उन्होंने साक्षात्कार का हेतु माना है। वेदान्त कल्पतरुकार अमलानन्द ने भी वाचस्पति मिश्र को मण्डन मिश्र के प्रसंख्यान विषयक सिद्धान्त का समर्थक बताया है।^२ मतुप्रपञ्च ने ज्ञान और कर्म इन दोनों के समान रूप से समुच्चय को

१. Prof Hirivanna's Introduction "नैस्कर्मसिद्धि" P 25

२. Dr. V. P. Upadhyaya, Lights on Vedanta, pp. 228-29.

३. विज्ञाय तर्कसहजं शब्देन प्रज्ञा भावनां कुर्वीत । (भाष्यी पृ० ३०) ।

४. अपि संराधने मुवाक्यास्त्रार्थध्यानजा प्रमा । सास्वदुष्टिर्मता तां तु वेत्ति वाचस्पति षट् ॥ (बृ० क० १।१।२८ पृ० २१८) संराधने च—भक्तिध्यान-प्रतिष्ठानादुपनृष्टानम्—ता० भा० ३।२।२४ अपि च संराधने० (बृ० मृ० ३।२।२४, पृ० ७२१)

स्वीकार किया है। इनके मत में ज्ञान और कर्म दोनों की समान रूप से प्रधानता है। भर्तृप्रपञ्च ने संसार की सभी वस्तुओं को भेदाभेदात्मक देखकर औपनिषद् ब्रह्म को भी भेदाभेदात्मक माना है।^१ द्रव्य या अद्वैत भेद या अभेद, एक या अनेक इन दोनों को सत्य मानने के कारण दार्शनिक जगत् में यह मत द्वैताद्वैत, भेदाभेद या अनेकान्त इन नामों से विख्यात है। इस मत में कर्मकांड तथा ज्ञानकांड इन दोनों का समान रूप में प्राधान्य है। अतः भर्तृप्रपञ्च मोक्ष के लिए ज्ञान तथा कर्म दोनों की समाधि (समुच्चय) स्वीकार करते हैं।^२ मंडन मिश्र के समान भर्तृप्रपञ्च का भी कथन है कि "तत्त्वमसि" आदि वाक्यों से सर्वप्रथम परोक्ष ज्ञान ही उत्पन्न होता है। अपरोक्ष ज्ञान अवतक उत्पन्न नहीं हो सकता जबतक यह शाब्द ज्ञान सतत अभ्यस्यमान उपासना (जिसे भावना, ध्यान या प्रसंख्यान कहा गया है) के द्वारा ब्रह्माभेदापादक अपरोक्ष ज्ञान में पर्यवसित न हो जाय।^३

इस प्रकार ब्रह्मदत्त, मण्डन मिश्र तथा भर्तृप्रपञ्च ये तीनों ही ज्ञान-कर्मसमुच्चयवादी हैं। ये तीनों ही मोक्ष की प्राप्ति के लिये ज्ञान और कर्म के समुच्चय को स्वीकार करते हैं तथापि इनमें ब्रह्मदत्त कर्म को और मंडन मिश्र ज्ञान को प्रधान मानते हैं तथा भर्तृप्रपञ्च ज्ञान और कर्म दोनों को ही समान रूप से प्रधान स्वीकार करते हैं।

समीक्षा

शंकराचार्य ने एकमात्र ज्ञान को ही मोक्ष का साधन स्वीकार किया है। समन्वयाधिकरणभाष्य में वे कहते हैं कि आत्मा परमार्थतः मुक्त है, केवल अज्ञान के कारण वह बद्ध-सा प्रतीत होता है। अतएव मोक्ष सिद्ध है, साध्य नहीं। साध्य वस्तु के लिये कर्म की अपेक्षा होती है, सिद्ध वस्तु के लिये नहीं। यदि मोक्ष को साध्य माना जाय तो वह अनित्य हो जायगा। उसमें स्वर्गादि सुख के समान अतिशय एवं तारतम्य मानना होगा। अतः मोक्ष को साध्य नहीं माना जा सकता।^४ इस सम्बन्ध में

१. भेदाभेदात्मकं सर्वं वस्तु दृष्टमतस्ततः ।

द्वैताद्वैतात्मकं ब्रह्म ॥ (बृ० उ० भा०, अ० ४, वा० ३, वा० १६४०) ।

२. इति स्यादर्थवत्त्वाय समाधिर्जनिकर्मणोः ॥ (वही १।४।१७०१) ।

३. वही, अ० १ आ० ४ वा० ९४८ ।

४. तेन च कर्तव्येन साध्यश्चेन्मोक्षोऽभ्युपगम्येत, अनित्य एव स्यात् । तत्रैवं सति यथोक्तकर्मफलैर्विव तारतम्यावस्थितेषु कश्चिदतिशयो मोक्ष इति प्रसज्येत

(बृ० सू० शा० भा० १।१।४) ।

कल्पतरुकार कहते हैं कि यदि वेदान्त में ब्रह्म की उपासना का विधान हो तो धर्ममीमांसा से ही इस कार्य के सम्पन्न हो जाने से ब्रह्मजिज्ञासा निष्फल हो जायगी । यदि धर्म के समान मोक्ष भी साध्य हो तो कर्मजन्य स्वर्गादि फलों से इसकी क्या विशेषता रह जायगी ।^१ अतः मोक्ष को साध्य नहीं माना जा सकता । यह तो स्वतः सिद्ध है । ब्रह्मज्ञान से अज्ञान के दूर होते ही जीव ब्रह्मरूप हो जाता है । ब्रह्मज्ञान और मोक्ष के बीच में कार्यान्तर का निवारण श्रुतियों में स्पष्टतया उपलब्ध होता है । ब्रह्म को जो जान लेता है, वह ब्रह्म ही हो जाता है ।^२ उस परावरा के दर्शन हो जाने पर इसके कर्म क्षीण हो जाते हैं ।^३ एकत्व को देखते हुये व्यक्ति को मोह और शोक वहाँ रह जाता है ?^४ वामदेव ऋषि ने इसे (ब्रह्म को) देखते हुए यह जान लिया कि मैं ही मनु और मैं ही सूर्य हूँ ।^५ इन सभी श्रुतियों में ब्रह्मज्ञान के बाद ही ब्रह्मरूपता की प्राप्ति का प्रतिपादन किया गया है । इससे स्पष्ट है कि ब्रह्मज्ञान ही मोक्ष का साक्षात् कारण है ।^६ अतः ब्रह्मज्ञान के बाद मोक्ष के लिये कुछ करने की आवश्यकता नहीं रह जाती है ।

ब्रह्मज्ञान को पुरुषव्यापारतंत्र नहीं माना जा सकता । प्रत्यक्षादि-प्रमाणविषयक वस्तुज्ञान के समान यह भी वस्तुतंत्र है । अतः सिद्ध वस्तुरूप ब्रह्म तथा उसके ज्ञान में कार्यानुप्रवेश की कल्पना नहीं की जा सकती ।^७ ध्यान और चिन्तन यद्यपि मानस है; तथापि पुरुषतंत्र होने से इनका करना न करना अथवा अन्यथा करना संभव है । किन्तु ज्ञान प्रमाणतंत्र है और प्रमाण यथाभूतावस्तुविषयक ही होता है, अतः

१. वेदान्ताः शक्त्युपायनां विदधति - इति विफलमिदं ब्रह्मजिज्ञासवं स्यात् ।

(वे० क० १।१।३) ।

२. ब्रह्मवेदं ब्रह्मैव भवति । (मु० उ० ३।२।९) ।

३. क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे । (मु० उ० २।२।१) ।

४. तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः (ईशा० उ० ७) ।

५. तदेतत्पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं सूर्यश्च । (बृ० उ० १।४।१०) ।

६. अपि च ब्रह्मवेदं ब्रह्मैव भवति - इत्येवमाद्याः श्रुतयो ब्रह्मविद्यानन्तरं मोक्षं वशंयन्त्यो मध्ये कार्यान्तरं वारयन्ति । (ब्र० सू०शा० भा० १।१।४)

७. अतो न पुरुषव्यापारतंत्रा ब्रह्मविद्या । किं तर्हि प्रत्यक्षादिप्रमाण विषयवस्तु-ज्ञानवद्वस्तुतंत्रा । एवंभूतस्य ब्रह्मणस्तज्ज्ञानस्य च न कर्माचिद्युत्था शक्यः कार्यानुप्रवेशः कल्पयितुम् । (ब० सू० शा० भा० १।१।४)

ज्ञान के वस्तुतंत्र होने से उसका करना, न करना अथवा अन्यथा करना सम्भव नहीं है। ज्ञान न तो चोदनातंत्र है, और न पुरुषतंत्र अपितु यह वस्तुतंत्र है। अतः मोक्ष का साधनभूत ज्ञान वस्तुतंत्र होने से पुरुष व्यापारतंत्र ध्यान और और चिन्तन (मनन और निदिध्यासन) से सर्वथा भिन्न है।^१

यहाँ पर यह शंका होती है कि ब्रह्म-ज्ञान को ही यदि मोक्ष का साधन माना जाय तो वेदान्त-श्रवण से ही ब्रह्मज्ञान हो जाने पर श्रवणान्तर मनन और निदिध्यासन का विधान क्यों किया गया है ?

इस शंका के समाधान में शंकराचार्य का कथन है कि श्रवण के समान मनन और निदिध्यासन का प्रयोजन भी ब्रह्मावगति ही है। यदि अवगत ब्रह्म का विनियोग कहीं अन्यत्र होता तब उसे विविशेष माना जा सकता था। किन्तु ऐसा होता नहीं है। श्रवण के समान मनन और निदिध्यासन का प्रयोजन भी ब्रह्मावगति ही है।^२ वस्तुतः आत्मा या ब्रह्म विधि का विषय नहीं है। आत्मा के सम्बन्ध में श्रूयमाण विधि-वाक्य उसी प्रकार कुण्ठित हो जाते हैं जिस प्रकार पत्थर पर प्रयुक्त क्षुर का तैक्ष्ण्य कुण्ठित हो जाता है। अतः विधिच्छाया वचनों का प्रयोजन आत्मा के सम्बन्ध में किसी विधि का प्रतिपादन करना नहीं, अपितु स्वाभाविक प्रवृत्ति वाले विषयों से मनुष्य को विमुक्त करना ही है।^३

इस प्रकार शंकराचार्य ने एकमात्र ज्ञान को ही मोक्ष का साधन स्वीकार किया है और इसके लिये किसी दूसरे साधन को उपयोचिता को नहीं माना है। मनन और निदिध्यासन रूप मानस व्यापारों को भी उन्होंने मोक्ष का साधन नहीं माना है।

१. व्याप्तं चिन्तनं यद्यपि मानसं तथापि पुरुषेण कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं पुरुषतंत्रत्वात्, ज्ञानं तु प्रमाणतन्त्रम् । प्रमाणं च यथाभूतवस्तुविषयमतो ज्ञानं कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुमशक्यं केवलं वस्तुतंत्रमेव सत् । न चोदना-
तंत्रम् । नापि पुरुषतंत्रम् । (ब० सू० शां० भा० १।१।४)

२. यदि हि अवगतं ब्रह्माज्यत्र विनियुज्येत भवेत्तदा विविशेषत्वम् । न तु तदस्ति, मनननिदिध्यासनगौरवि श्रवणवदवगत्यर्थत्वात् । (ब० सू०-
शां० भा० १।१।४)

३. विमर्शानि तर्हि आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः इत्यादीनि विधिच्छायाणि वचनानि, स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थानीति सूचः । (ब० सू०-
शां० भा० १।१।४)

नैष्कर्म्यसिद्धि में सुरेश्वराचार्य ने भी मोक्ष का साधन एकमात्र ज्ञान को ही माना है और प्रबल युक्तियों से यह सिद्ध किया है कि कर्म मोक्ष का साधन नहीं हो सकता । मोक्ष के लिये प्रसंख्यान के प्रयोजनत्व का खण्डन करते हुए उनका कथन है कि आत्मा स्वतः मुक्त है, केवल ज्ञान के कारण वह गड़-सा प्रतीत होता है । जो वस्तु साध्य है उसके लिए साधन की अपेक्षा होती है । किन्तु आत्म-वस्तु स्वतः सिद्ध है, अतः प्रसंख्यान से उसकी सिद्धि नहीं हो सकती ।^१ वे कहते हैं कि ब्रह्म की पारोक्ष्य निवृत्ति के लिये भी प्रसंख्यान की अपेक्षा नहीं मानी जा सकती, क्योंकि जिसके आभास से परोक्ष वस्तु भी अपरोक्षवत् प्रतीत होते हैं, उस स्वमहिम्नसिद्ध अपरोक्ष ब्रह्म में पारोक्ष्य की सम्भावना कैसे हो सकती है ?^२ ब्रह्मविषयक अज्ञान की निवृत्ति को भी प्रसंख्यान का प्रयोजन नहीं माना जा सकता, क्योंकि अज्ञान-निवृत्ति का निश्चित साधन एकमात्र ज्ञान ही है । विषय की परिपूर्ण प्रमिति को उत्पन्न करता भी अभ्यास रूप प्रसंख्यान का प्रयोजन नहीं माना जा सकता; क्योंकि अभ्यास के द्वारा केवल बुद्धि का ऐकाग्र्य ही सम्भव है, प्रमा की उत्पत्ति नहीं । अभ्यास की अपेक्षा किये बिना प्रमाण स्वतः विषयावबोधन में समर्थ है ।^३

मंडन मिश्र के इस मत का कि "तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्यों के श्रवण से उत्पन्न संसर्गात्मक एवं परोक्षात्मक ज्ञान निरन्तर ध्यान (प्रसंख्यान) से अर्वासात्मक एवं अपरोक्षात्मक ज्ञान के रूप में परिणत हो जाता है, खण्डन करते हुए सुरेश्वराचार्य कहते हैं कि यह मत प्रमाण विरुद्ध होने के कारण अनुपपन्न है । शब्द ज्ञान के होते ही अविद्या की निवृत्ति से परम पुरुषार्थ रूप मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है अतः विवि का अभ्युपगम निरर्थक है ।^४ शब्द ज्ञान अयथावस्तुविषयक होने से अप्रमा तथा प्रसंख्यानजन्य ज्ञान यथावस्तु विषयक होने से प्रमा है, यह कथन भी

१. नैष्कर्म्यसिद्धि १।६७, ३।८३-९३, ३।२३-२६ ।

२. संसर्गवातिक—७९३ ।

३. अभ्यासोपचाराद् बुद्धेरतस्वादिकाद्यमेव तन् ।

न हि प्रमाणान्यभ्यासात् कुर्वन्त्यविबोधनम् ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि, अ० ३, का० ९०) ।

४. प्रज्ञायाश्च समाप्तत्याश्चिन्तायाश्च निराकृतेः ।

पुरुषार्थस्य चाप्तत्वात् किमर्थं विविशामनम् ?

(बृ० उ० भा० वा०, अ० ४, ब्रा० ४, वा० ८१९) ।

सुविद्यमान नहीं है, क्योंकि यदि मिथ्याज्ञान के अध्ययन से सत्यज्ञान का समुद्भव स्वीकार किया जाय तो मिथ्या ज्ञान का सर्वत्र अध्ययन करने वाले लोगो को बिना किसी प्रयत्न के ही सुखित हो जाय । प्रमाण के अभाव होने के कारण प्रसंग्यानुवादियों का यह कथन भी सुविद्यमान नहीं है कि "विज्ञाय प्रज्ञा कुर्वीत यह श्रुति प्रसंग्यज्ञान को सत्यज्ञान की उत्पत्ति में कारण मानती है । किन्तु, मिथ्याज्ञान के अध्ययन से मिथ्याज्ञान ही बढ़ होगा, सत्यज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकेगी । अतः भावना, अध्ययन या प्रसंग्यज्ञान से सत्यज्ञान की उत्पत्ति संभव नहीं है ।"

मरुत्प्रपञ्च ने ज्ञान और कर्म दोनों को समान रूप से प्रधान माना है । केवल ज्ञान के द्वारा ही अज्ञान का नाश संभव है, अतः ज्ञान और कर्म का समुच्चय सर्वथा अनुरूपम्न है । कैवल्य की साक्षात्त के लिये ज्ञान और कर्म के समुच्चय में कोई प्रमाण नहीं । सुरेन्द्रराचार्य कहते हैं कि ज्ञान के हेतु (वेदाग्यादि) स्वरूप (बन्तु प्रकाशकत्व) और कार्य (संसारविनाश) का कर्म के हेतु (रागादि) स्वरूप (अप्रकाशकत्व) और कार्य (संसारोत्पाद) से निरन्तर विरोध होने के कारण ज्ञान और कर्म का समुच्चय कथमपि संभव नहीं है । चित्सुखीवार ने भी ज्ञान और कर्म के समुच्चय को असंभव बताया है । वे कहते हैं कि कर्म के फल है—उत्पत्ति, आप्त,

१. वाक्यमालोद्भव ज्ञानमदथावस्थितोऽर्थः ।

यदावस्थितप्रगोऽर्थं च त्रिषु सर्वत्रचेष्टितम् ॥

न च मिथ्याविमोक्ष्यासात् सत्यज्ञानसमुद्भवः ।

तथा सर्वप्रयत्नेन मुक्तिः स्यात् सर्वदेहिनाम् ॥

(बृ० उ० भा० वा० ४।४।८२०-२१) ।

२. बहो, ४।४।८२८ ।

३. सर्वदा नैव पटते ज्ञानकर्मसमुच्चयः ।

विद्यमेव लघोऽज्ञानावकार्ये कर्म किंफलम् ?

न मानं त्रिचिदायस्मि ज्ञानकर्मसमुच्चितेः ।

प्रत्यक् केवलयसंहिद्धो ज्ञानादेव लभोऽर्हतेः ।

(बृ० उ० भा० वा०, ३।३।७२-७३) ।

४. हेतुस्वरूपकार्त्तव्या प्रकाशममोक्षि ।

मिथो विरोधतो मानः संवतिज्ञानकर्मणोः ॥

(बृ० उ० भा० वा०, ३।३।७०) ।

विकृति और संस्कृति तथा ज्ञान का फल है—अविद्या का निरान्त उच्छेद; अतः उन दोनों का समुपय कैसे हो सकेगा ? श्रुतियों में भी कर्म की मोक्षसाधनता का निराकरण किया गया है। श्रुति कहती है उस परब्रह्म को जानकर ही मृत्यु का उल्लंघन किया जा सकता है, ब्रह्म-ज्ञान के अतिरिक्त मोक्ष का कोई और मार्ग नहीं है।^१ न कर्म से, न सन्तान से और न ही धन से मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है।^२ नित्य मोक्ष रूप फल कर्मों से नहीं मिलता।^३ ज्ञान ही मोक्ष का साधन है।^४ इन श्रुतियों में स्पष्ट रूप से ज्ञान को ही मोक्ष का साधन बतलाया गया है और कर्म के मोक्षसाधनत्व का निषेध किया गया है। अतः ज्ञान-कर्म-समुच्चयवाद स्वीकार करने योग्य नहीं है।

२. ज्ञानोत्पत्ति में कर्मों की उपयोगिता

हम पहले देख चुके हैं कि शंकराचार्य ने ज्ञान को ही मोक्ष का साधन स्वीकार किया है, कर्म को नहीं। कर्म बन्धन का कारण है। बन्धन-कारण रूप कर्म के द्वारा मोक्ष की आशा दुराशा मात्र है। ज्ञान और कर्म में स्वाभाविक विरोध है। भगवान् श्रीकृष्ण कहते हैं—ज्ञानान्ति के प्रज्वलित होते ही सभी कर्म भस्मीभूत हो जाते हैं।^५ उपनिषदों में भी कहा गया है कि मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य साधन के द्वारा सम्भव नहीं। नित्य मोक्ष रूपी फल की प्राप्ति कर्मों से नहीं हो सकती।^६ उसको जानकर ही मृत्यु के पार उतरा जा सकता है, इसके अतिरिक्त कोई दूसरा मार्ग नहीं।^७ शंकराचार्य जगत् की अविद्याहेतुक मानते हैं। उनके मत में ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है। जगत् अविद्याहेतुक होने के कारण मिथ्या है। जीव भी परमार्थतः ब्रह्मरूप है। आत्मज्ञान के अभाव में वह अपने को बद्ध समझ रहा है। अज्ञान ही बन्धन का

१. ज्ञानं च इत्युत्पत्तिविकृतितत्त्वज्ञानः कर्मणा फलम्, विद्यायाः पुनरविद्या-
बन्धनं सदाऽयमनयोः सादृश्यम् ? (तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५४०)

२. तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽवनाय । (श्वे० ३।८)

३. न कर्मणा न प्रजया धनेन (महाना० उ० ८।१४)

४. नारायणकृतः कृतेन । (मु० उ० १।२।१२)

५. ज्ञानावधरेऽन्यदस्यम् । (बु० उ० ४।४।११)

६. ज्ञानान्तिः सर्वकर्मणि भस्मयान् कुरुते तथा । (गीता । ४।३७)

७. नान्यदुतः कृतेन । (मु० उ० १।२।१२)

८. तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽवनाय (श्वे० उ० ३।८)

कारण है। अज्ञान के दूर होते ही जीव मुक्त हो जाता है। अज्ञान के निवारण के लिए ही ब्रह्मसूत्रकार ने प्रथम सूत्र में ब्रह्म-जिज्ञासा को अवतारणा की है। इस सम्बन्ध में पद्यापादानार्थ कहते हैं कि सूत्रकार ने ब्रह्मज्ञान को सकल अनर्थ का निवारक माना है। इससे यह सूचित होता है कि सूत्रकार के मत में सकल अनर्थ को जतनी अविद्या ही है। यदि यह नामरूपात्मक जगत् और जीव का कर्तृत्व भोक्तृत्व वास्तविक होता तो ब्रह्मज्ञान से कथमपि इसका निवारण सम्भव न होता। ज्ञान-अज्ञान का ही निवारक हो सकता है, वास्तविक वस्तु का नहीं। क्योंकि यह नामरूपात्मक प्रपञ्च एवं जीव का प्रमातृत्वप्रमुख कर्तृत्वभोक्तृत्व कादि अविद्या हेतुक है, इसी कारण ब्रह्म-ज्ञान से इसका निवारण सम्भव होता है।^१ भाष्यकार शंकराचार्य ने भी अनादि नैसर्गिक मिथ्याप्रत्यय-रूप अध्यास को ही कर्तृत्वभोक्तृत्व का प्रवर्तक माना है।^२ इस प्रकार सूत्रकार एवं भाष्यकार दोनों के मत में जीव का कर्तृत्वभोक्तृत्व अविद्याहेतुक है। यह अविद्या ही जीव के बन्धन का हेतु है। विद्यादय के होते ही जीव ब्रह्मरूप हो जाता है। अतः दोनों के मत में विद्या ही मोक्ष का एकमात्र साधन है।

यद्यपि शंकर वेदान्त में ज्ञान की ही मोक्ष का एकमात्र साधन माना गया है, तथापि ज्ञानोत्पत्ति में कर्मों की उपयोगिता को भी स्वीकार किया गया है। ज्ञानोत्पत्ति में कर्मों की उपयोगिता के सम्बन्ध में शंकरोत्तर विचारकों में पर्याप्त मतभेद उपलब्ध होता है। अक्लेदवादी आचार्य वाचस्पति मिश्र—“तदेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यजेन दानेन तपसाऽनाशकेन”^३ इस श्रुति के अनुसार कर्मों का उपयोग

१. ब्रह्मज्ञानं हि सूचितं अनर्थहेतुनिवर्तकम् । अनर्थइव प्रमातृताप्रमुखं कर्तृत्व-भोक्तृत्वम् । तत् यदि वस्तुकृतं न ज्ञानेन निवर्तनीयम् । यतः ज्ञानम् अज्ञानस्यैव निवर्तकम् । तत् यदि कर्तृत्वभोक्तृत्वं अज्ञानहेतुकं स्यात् ततः ब्रह्मज्ञानं अनर्थहेतुनिवर्तकं उच्यमानम् उपपद्येत । तेन सूत्रकारेणैव ब्रह्मज्ञानं अनर्थहेतु-निवर्तकं सूचयता अविद्याहेतुकं कर्तृत्वभोक्तृत्वं प्रदर्शितं भवति—पृ० पा० पृ० ११ ।

२. एवमयमनादिरनन्यो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्या प्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्व-प्रवर्तकः सर्वलोक प्रवर्धकः ।

(ब्र० सू० शां० भा०—अध्यासभाष्य १।१।१ पृ० ४)

३. बृ० उ० आ० १।१।२

विविदिषा में मानते हैं। सवपिशाधिकरण में वे कहते हैं कि ज्ञान की उत्पत्ति में कर्मों की अपेक्षा विविदिषोत्पत्ति के द्वारा ही होती है, क्योंकि श्रुति में "विविदिषन्ति यज्ञेन" ऐसा कहा गया है।^१ भामतीकार श्रुति में प्रयुक्त "विविदिषन्ति" इस पद के आधार पर यह मानते हैं कि यज्ञादि कर्मों का उपयोग साधान् विविदिषोत्पत्ति में ही है न कि विद्योत्पत्ति में। किन्तु विवरणकार प्रकाशात्मयन्ति (प्रकाशात्मा) के मत में यज्ञादि कर्मों का उपयोग विविदिषोत्पत्ति में न होकर विद्योत्पत्ति में ही है। वे कहते हैं कि नित्य नैमित्तिक कर्मानुष्ठानों के द्वारा संस्कृतात्मा जब श्रवण मनन ध्यानाभ्यासादि ज्ञानसाधनों का सम्पादन कर लेता है तब संस्कारकर्म सहकारीविशेष की सहायता से आत्मज्ञान की अवतारणा कराते हैं।^२

सुरेश्वराचार्य ने भी कर्मों का उपयोग विविदिषामात्र में माना है।^३ उनका कथन है कि चित्तशुद्धि के द्वारा वृद्धि में विविदिषा, वैराग्य तथा प्रत्यक् प्रावण्य को प्राप्त करवाने के बाद कर्म उसी प्रकार अस्त हो जाते हैं जैसे प्रावृत् काल के अन्त में मेघ।^४ इस प्रकार हम देखते हैं कि ब्रह्म-ज्ञानोत्पत्ति में यज्ञादि कर्मों के उपयोग के संबंध में भामती-प्रस्थान और विवरण प्रस्थान में मतभेद है। जबकि भामती प्रस्थान के अनुसार यज्ञादि कर्मों का उपयोग विविदिषोत्पत्ति में है, विवरण प्रस्थान में इनका उपयोग विद्योत्पत्ति में माना गया है।

जैसा पहले कहा जा चुका है, भामतीकार ने "विविदिषन्तियज्ञेन" (वृ० उ० ४।४।२२) इस श्रुति के आधार पर यज्ञादि कर्मों का उपयोग विविदिषोत्पत्ति में माना है। अपने पक्ष के समर्थन में उनका यह तर्क है कि प्रकृत्यर्थ की अपेक्षा प्रत्ययार्थ की प्रधानता होने से "विविदिषन्ति"

१. उत्पत्तौ ज्ञानस्य कमपिशा विद्यते विविदिषोत्पादद्वारा विविदिषन्ति यज्ञेन इति श्रुतेः । (भामती ३।४।२६)

२. नित्यनैमित्तिककर्मानुष्ठानैः संस्कृतस्य आत्मनो यदि श्रवणमननध्यानाभ्या-
मादीनि ज्ञानसाधनानि संग्रह्यन्ते तदा संस्कारकर्माणि सहकारिविशेषात्
आत्मज्ञानमवतारयन्ति । (पं० पा० वि०—तृतीय वर्णिक पृ० ५४०) ।

३. (वृ० उ० भा० वा० अ० ४ ब्रा० ४, वा० १०११-५२, १०२४-२६,
११६०, नैषकर्म्यसिद्धि अ० १ का० ५०-५१)

४. प्रत्यक् प्रवणतां वृद्धेः कर्मण्यापाद्य वृद्धितः । कृतापि श्रिततयायन्ति प्रावृद्धन्ते
घना इव । (नै० सि० अ० का० ४९)

इस पद के प्रकृत्यर्थ वेदन की अपेक्षा मनु प्रत्ययार्थ इच्छा की प्रधानता को मानना उचित है ।

इच्छा के विषयवेदन में यज्ञादि कर्मों का उपयोग नहीं माना जा सकता, क्योंकि वेदन के प्रधान होने पर भी 'विविदिषन्ति' इस पद में प्रकृत्यर्थ होने से वह प्रत्ययार्थ इच्छा की अपेक्षा गौण है । जैसे पुरुष की अपेक्षा राजा के प्रधान होने पर भी 'राजपुरुष' शब्द पुरुष का ही सूचक है राजा का नहीं, क्योंकि तत्पुरुष समास में उत्तरपद की प्रधानता होती है; इसी प्रकार 'विविदिषन्ति' पद भी इच्छा का ही सूचक है विद्या का नहीं; क्योंकि प्रकृत्यर्थ की अपेक्षा प्रत्ययार्थ प्रधान होता है ।^१ 'स्वर्गकामो ज्योतिष्टोमेन यजेत' इत्यादि स्थल में तो पुरुष के विशेषण रूप से श्रुत कामना और स्वर्ग दोनों में से किसी की भी प्रधानता शब्दतः प्रतीत न होने से आर्थिक प्रधानता का आश्रय लिया जाता है तथा स्वर्ग के अर्थतः प्रधान होने से यज्ञ के फल रूप में उसी का अन्वय किया जाता है । किन्तु प्रकृतस्थल में तो वस्तुस्थिति भिन्न है । यहाँ विविदिषा का ही फल रूप से अन्वय होता है, क्योंकि शब्दतः इसी की प्रधानता प्रतीत होती है । अत एव वानस्पति मिथ्य यज्ञादि कर्मों की उन्वयिता विविदिषोत्पत्ति में ही स्वीकार करते हैं । अप्ययदीक्षित ने भी कर्मों के विविदिषार्थत्व पक्ष को भाष्यकारसम्मत बताया है । वे कहते हैं कि भाष्यकार ने समादि को विद्या का साक्षात् साधन होने से विद्या का अन्तरंग साधन तथा यज्ञादि को विविदिषा का साधन होने से विद्या का बहिरंग साधन स्वीकार किया है ।^२ इस प्रकार भामती प्रस्थान में यज्ञादि कर्मों का उपयोग विविदिषोत्पत्ति में ही माना गया है, विद्योत्पत्ति में नहीं । किन्तु विवरण प्रस्थान में यज्ञादि कर्मों का उपयोग ज्ञान की इच्छा 'विविदिषा' में न माना जाकर 'वेदन' में ही माना गया है । भामतीकार

१. तमेतस्मान्मानं वेदानुवचनेन नित्यस्वाध्यायेन ब्राह्मणा विविदिषान्ति वेदितु-
मिच्छन्ति, न तु विदन्ति, वस्तुतः प्रधानस्यापि वेदनस्य प्रकृत्यर्थतया शब्दतो
गुणत्वात् इच्छायाश्च प्रत्ययार्थतया प्राधान्यात्, प्रधानेन च कार्यसंप्रत्यात् ।
न हि 'राजपुरुषमात्रं' इत्युक्ते वस्तुतः प्रधानोऽपि राजा पुरुषविशेषतया
शब्दतः उपसर्जन आनीयते, अपितु पुरुष एव । शब्दतस्तस्य प्राधान्यात् ।
(भामती पृ० ६१)

२. भाष्यकृद्भिर्वापि विद्यासंयोगात् प्रत्यासन्नानि विद्यासाधनानि समादीनि
विविदिषासंयोगात् ब्राह्मन्तराणि यज्ञादीनि इति यज्ञादीनां विविदिषार्थत्वस्य
वक्ष्यमाणत्वाच्च । (वे० क० प० पृ० ६२)

द्वारा अपने पक्ष के समर्थन में दी गयी इस युक्ति का कि प्रकृत्यर्थ और प्रत्ययार्थ में प्रत्ययार्थ की ही प्रधानता होने से "विविदिषन्ति" इस पद में इच्छा का ही प्राधान्य है, "वेदन" का नहीं खण्डन करते हुए चित्पुखाचार्य कहते हैं कि जैसे "अद्वेन जिगमिषति" इस वाक्य से अद्व का साधनत्व इच्छा के विषयभूत "गमन" में ही संगत है, इच्छा में नहीं; वैसे ही प्रकृतस्थल में भी यज्ञादि का साधनत्व इच्छा के विषयभूत "वेदन" में ही संगत है, इच्छा में नहीं।^१ प्रकृत्यर्थ और प्रत्ययार्थ में प्रत्ययार्थ की प्रधानता होती है—यह सामान्य नियम है। इस सामान्य नियम का कि इच्छा और इच्छा के विषय के समीप रहने पर इच्छा का विषय ही प्रधान होता है, इच्छा नहीं। (इध्यमाणगमनिव्याहारे इध्यमाणस्यैव प्राधान्यं न तु इच्छायाः।) इस विशेष नियम से जाव हो जाता है। इसीलिये "अद्वेन जिगमिषति" "असिना जिघांसति" इत्यादि वाक्यों में इच्छा के विषय गमन और हनन के प्रति ही क्रमशः अद्व और असि के करणत्व का बोध होता है, इच्छा के प्रति नहीं। "तदन्वेष्टव्यं तद्वाजिज्ञासितव्यम्"। (उसको खोज करनी चाहिये, उसकी जिज्ञासा करनी चाहिये)। "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यो निदिध्यासितव्यश्च"^२ (आत्मा का दर्शन, श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिये)। इत्यादि वैदिक प्रयोग में भी तव्य प्रत्यय के अर्थविधि का तन् प्रत्यय से कहा गया इच्छा के विषयभूत ज्ञान आदि में ही अन्वय वस्तु है। अतएव "विविदिषन्ति यजेन" इस श्रुति में भी यज्ञ आदि का उपयोग प्रकृति से अभिहित "वेदन" (विद्या में ही) माना जाना उचित है।

इस पर यदि यह शंका हो कि "अद्वेन जिगमिषति" इत्यादि वाक्यों में अद्व आदि की इच्छा में अन्वय संभव न होने के कारण ही इच्छान्वय का परित्याग किया गया है तो यह ठीक नहीं, क्योंकि तुल्य-युक्ति से प्रकृतस्थल में भी यह कहा जा सकता है कि विविदिषा में यज्ञादि का अन्वय न हो सकने के कारण विद्या में ही फलरूप से अन्वय होना चाहिये। यहाँ यह शंका भी समीचीन नहीं कि यज्ञादि का विद्या में विनियोग मानने पर विद्या को उत्पत्ति तक कर्मानुष्ठान की प्रसक्ति होने से "सर्व कर्मों का परित्याग करते हुए ही पुरुष द्वारा प्रत्यगात्म-स्वरूप ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त करना चाहिये।" (त्यजतैव हि तज्ज्ञेयम्)

१. तेन अद्वेन जिगमिषतीत्यत्राद्वस्य गमन करणत्वात् यज्ञादीनामिष्यताञ्ज ज्ञानकरणत्वं प्रतीयत इत्यर्थः। (दिव्यतात्पर्य टीपिका पृ० ५४३)

२. पृ० उ० २।४।९।

इत्यादि श्रुति से सिद्ध कर्मत्यागका संन्यास में विद्यार्थता वाचित होगी; क्योंकि जैसे बीज होने के पूर्व कर्षण की आवश्यकता होती है बाद में नहीं, एवं कर्षण और अकर्षण दोनों ही ब्रीहि की उत्पत्ति में कारण है; वैसे ही योग की सिद्धि के पूर्व उसके लिये कर्म कारण है, तथा योग के सिद्ध हो जाने पर उन कर्मों का संन्यास (शम) उसका कारण होता है ।^१ अन्तःकरण की शुद्धि के लिए विविदिषारूप प्रत्यक् प्रावण्य के उदित होने तक कर्मों का अनुष्ठान आवश्यक है और तदनन्तर कर्मों का संन्यास उचित है । इस सम्बन्ध में मुरेस्वराचार्य का कथन है कि बुद्धि के प्रत्यक् प्रावण्य को उत्पन्न करने के बाद कृतार्थ कर्म उसी प्रकार अस्त हो जाते हैं जिस प्रकार वर्षाकाल के बाद मेघ ।^२

यहाँ यह शंका होती है कि कर्मों के विद्यार्थत्वपक्ष में भी विविदिषोत्पत्ति तक ही उनका अनुष्ठान मानने पर कर्मों के विविदिषार्थत्वपक्ष में उसका कोई भेद नहीं रह जाता । इस शंका के समाधान में सिद्धान्तलेख-संग्रहकार कहते हैं कि विद्यार्थत्वपक्ष में द्वारभूत विविदिषा की सिद्धि के बाद उन कर्मों का पतियोग होने पर भी वे अदृष्ट द्वारा फलोत्पत्ति (विद्योत्पत्ति) में सहायक बनते हैं तथा विशिष्ट गुरु के निर्देश में निवृत्ति-प्रमुख श्रवण मनन आदि का सम्पादन करवा कर वे विद्या के उत्पादक होते हैं । इस प्रकार विद्यार्थत्वपक्ष में कर्म संस्कार विद्योत्पत्ति में सहायक बनते हैं और उनके द्वारा विद्या की उत्पत्ति अवश्यभावी है । किन्तु विविदिषार्थत्वपक्ष में यज्ञादि कर्म के द्वारा विद्योत्पत्ति अवश्यभावी नहीं है । यज्ञादि कर्म से विविदिषोत्पत्ति के बाद श्रवण आदि के प्रति बाधक हेतु न रहने पर श्रवणादि द्वारा विद्योत्पत्ति होता है । श्रवणादि के प्रति-बन्धक पाप के रहने पर यत्न करने पर भी श्रवण आदि नहीं होते । जैसे औषधि से अन्न-भक्षण में रुचि उत्पन्न होने पर यदि अन्न प्राप्त होता है तो उसके भक्षण से कृशता दूर हो जाती है, किन्तु यदि यत्न करने पर भी अन्न नहीं मिलता तो कृशता ज्यों-की-त्यों बनी रहती है । उसी प्रकार विविदिषार्थत्वपक्ष में यज्ञादि कर्मों का प्रयोजन केवल ज्ञान की इच्छा को उत्पन्न करना ही है । यज्ञादि कर्मों से उत्पन्न अदृष्ट श्रवण आदि में रुचि को उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है क्योंकि अदृष्ट फलोत्पत्ति के बाद नष्ट हो जाता है, ऐसा नियम है । विविदिषा के उत्पन्न

१. आनन्दसुनिः शमः कर्मकारणमुच्यते । योगाख्यस्य तस्यैव शमः कारण-
मुच्यते । (गीता-६।३)

२. नैषकर्म्योसिद्धि, अ० १, का० ४९ ।

होने पर भी यदि प्रतिबन्धक कारण सामग्री विद्यमान हो तो श्रवणादि के अभाव में ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति नहीं होती । इस प्रकार विविदिषार्थत्वपक्ष में यज्ञादि कर्म ने ब्रह्मविद्या की उत्पत्ति आवश्यक नहीं है । इसके विपरीत विद्यार्थत्व में यज्ञादि कर्म से विद्योत्पत्ति अवश्यभावी है ।^१

यज्ञादि कर्मों के विद्यार्थत्वपक्ष के समर्थन में विवरणकार का कथन है कि 'विविदिषन्ति यज्ञेन' इस श्रुति में प्रयुक्त 'विविदिषन्ति' इस पद में लट् लकार का प्रयोग लोट् लकार के अर्थ में हुआ है और तदनुसार यह विध्यर्थ का सूचक है । किन्तु विधि का संबंध इच्छा से नहीं माना जा सकता, क्योंकि इच्छा विधि का विषय एवं साध्य नहीं है । विधि वही होती है जहाँ करना, न करना, अथवा अन्यथा करना इत्यादि विकल्प संभव होने है । ज्ञान तथा इच्छा में इन विकल्पों के सम्भव न होने से इनमें विधि नहीं मानी जा सकती । ज्ञान के समान इच्छा भी विधेय एवं साध्य नहीं है । इच्छानुकूल कारणसामग्री के समुचित हो जाने पर इच्छा स्वयमेव उत्पन्न हो जाती है । अतएव 'विविदिषन्ति' इस पद से सूचित विधि का सम्बन्ध इच्छा से न होकर इच्छा के विषय 'वेदन' से ही है । इस कारण विवरणकार ने इच्छा के विषय 'वेदन' की उत्पत्ति में ही यज्ञादि कार्यों की उपयोगिता को माना है, विविदिषा की उत्पत्ति में नहीं ।

इस प्रकार हमने देखा कि मोक्ष के साधनरूप ज्ञान की उत्पत्ति में यज्ञादि कर्मों की उपयोगिता के सम्बन्ध में भामतीप्रस्थान तथा विवरणप्रस्थान में मतभेद है । भामतीप्रस्थान में यज्ञादि कर्मों की उपयोगिता विविदिषोत्पत्ति में ही मानी गई है, जबकि विवरणप्रस्थान में इनकी उपयोगिता विद्योत्पत्ति में स्वीकार की गई है ।

३. (क) श्रवणादि के स्वरूप का विचार

श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन को अद्वैत वेदान्त के सभी विचारकों

१. कर्मणा विद्यार्थत्वपक्षे द्वायभूतविविदिषातिष्ठन्तरमुपपन्नत्वमि विशिष्टगुल्लान्नान्निविज्जश्रवणमननसाधनानि निवृत्तिप्रमुखाणि सम्प्राप्त्य विद्योत्पादकत्वनिगमोऽस्ति । विविदिषार्थत्वपक्षे तु श्रवणादिप्रवृत्तिजननसमर्थोक्तदेष्टव्यासंपादनमात्रेण कुनार्थेति नावश्यं विशोत्पादकत्वनिगमः ।

(मि० ले० सं०, पृ० ४२२)

२. न चेच्छासाधेन संयोगः, तस्या असाध्यमानत्वावगमात् ।

(पं० भा० वि०, पृ० ५४३)

ने आत्म-साक्षात्कार का अन्तरंग साधन स्वीकार किया है। तथापि इनके स्वरूप एवं अङ्गाङ्गित्व के सम्बन्ध में इनमें परस्पर मतभेद उल्लब्ध होता है। सर्वापेक्षाधिकरण में वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्म में चार प्रकार की प्रतिपत्तियाँ मानी हैं और तदनुसार श्रवणादि का लक्षण इस प्रकार किया है—उपनिषद् वाक्य के श्रवण भाग से उत्पन्न होने वाली प्रथम प्रतिपत्ति श्रवण है। उपनिषद् वाक्य की भीमांसा से उद्भूत द्वितीय प्रतिपत्ति मनन है। चिन्ता सन्नतिमयी तृतीय प्रतिपत्ति निदिध्यासन है तथा चतुर्थ प्रतिपत्ति साक्षात्कारवती वृत्तिरूपा है जिसके अनन्तर ही अव्यवहित रूप से कैवल्य की प्राप्ति होती है।^१ इस प्रकार भामतीकार ने शब्द प्रतिपत्ति को श्रवण, उपनिषद् वाक्यों की भीमांसा से उत्पन्न प्रतिपत्ति को मनन तथा चिन्ता अर्थात् ध्यान की संततिमयी प्रतिपत्ति को निदिध्यासन कहा है। उन्होंने प्रतिपत्ति को श्रवणादिकों का सामान्य लक्षण माना माना है, अतएव श्रवणादि में वे कर्म की अपेक्षा नहीं मानते। इस सम्बन्ध में वे कहते हैं कि “तत्त्वमसि” इस उपनिषद् वाक्य के निर्विचिकित्स वाक्यार्थ का अवधारण करने वाले पुरुष को कर्म में अविकार नहीं है जिससे कि भावना या भावना के कार्य साक्षात्कार के प्रति कर्म का उपयोग माना जा सके।^२

पञ्चपादिकाकार पद्मपादाचार्य ने श्रवणादि का लक्षण इस प्रकार दिया है—आत्मा की अवगति के लिये वेदान्त वाक्यों का विचार तथा शारीरक भाष्य का श्रवण ‘श्रवण’ है। वस्तुनिष्ठ वाक्यापेक्षित दुन्दुभि आदि दृष्टान्तों तथा जन्म-स्थिति-लय के वाचारम्भणत्वादि का अनुसंधान मनन है। मननोपबृंहित वाक्यार्थ के सम्बन्ध में स्थिरता निदिध्यासन है।^३

१. अपि च यत्तत्र प्रतिपत्तयो ब्रह्माणि । प्रथमा तावदुपनिषद्वाक्य-श्रवणमात्रा-
द्भवति, या किलाचक्षते श्रवणमिति । द्वितीया भीमांसासहितात्तत्त्वमा-
देवोपनिषद्वाक्याद् वामाचक्षते मननमिति । तृतीया चिन्तासन्नतिमयी वामा-
चक्षते निदिध्यासनमिति । चतुर्थी साक्षात्कारवती वृत्तिरूपानन्तरीयकं हि
तस्याः कैवल्यमिति । (भामती ३।४।२६ पृ० ८९८) ।
२. न च निर्विचिकित्सं तत्त्वमसीति वाक्यार्थमवधारयतः कर्मण्यधिकारोऽस्ति ।
येन भावनाया वा भावनाकार्ये वा साक्षात्कारे कर्मणामुपयोगः (भामती
३।४।२९, पृ० ८९९) ।
३. तथा च श्रवणं नाम आत्मावसतये वेदान्तवाक्यविचारः शारीरकश्रवणं च ।

वार्तिककार सुरेश्वराचार्य के मत में शब्दशक्तिविवेककृत् अर्थात् शक्ति तात्पर्य निश्चायक श्रुतिलिख आदि न्यायों से एक अद्वितीय ब्रह्म में वेदान्त वाक्यों का तात्पर्य-निरूपण श्रवण है ।^१ श्रुत्यादि लिखों के आधार पर असंभावना, विपरीतभावना इत्यादि का निवर्तक तर्क मनन है ।^२ वार्तिककार के मत में निदिध्यासन ब्रह्मासाक्षात्कार की प्रथम अवस्था है क्योंकि उन्होंने अपरायत्तबोध, एकात्म्य बोध, सम्यग्ज्ञान आदि के लिये निदिध्यासन शब्द का बहुशः प्रयोग किया है । श्रवण के द्वारा श्रुत एवं मनन के द्वारा समर्थित वेदान्त वाक्यों के तात्पर्य स्वरूप अद्वितीय ब्रह्म का बोध निदिध्यासन है ।^३ निदिध्यासन को वार्तिककार ने ध्यानरूप न भानकर विज्ञानरूप माना है । ध्यानरूप मानने से उसकी सिद्धि के लिये प्रयत्न की आवश्यकता होती, किन्तु विज्ञानरूप मानने से उसकी सिद्धि के लिये प्रयत्न की अपेक्षा नहीं है ।^४ निदिध्यासन में चित्तवृत्तिनिरोध की भी अपेक्षा नहीं है क्योंकि चित्तवृत्तिनिरोध को श्रुतिधर्मों में श्रुति का साधन नहीं माना गया है अपितु एकमात्र ब्रह्मज्ञान को ही उसका साधन माना गया है ।^५

मननं वस्तुनिष्ठवाक्योपेक्षितबुन्दुभ्यादि-दृष्टान्त-जन्मस्थितिलयवाचारेभ्यश्च-
त्वादियुक्तार्थवादानुसंधाने वाक्यार्थविरोधानुमानानुसंधाने च । निदिध्यासनं
मननोपबृंहितवाक्यार्थविषये स्थिरीभावः ।

(पं० पा० नवम सर्गक पृ० ३५२-५३)

१. श्रुतिलिखादि को न्यायः शब्दशक्तिविवेककृत् (बु० उ० भा० वा० अ०
२ ब्रा० ४ वा० २१४) तथा ब्रह्मानन्दी (अद्वैतसिद्धि व्याख्या)

पृ० ८६७ ।

२. आनन्दार्थवृत्तिरित्ययं मन्तव्यः इति भण्यते (वही) । निदिध्यासनशब्देन
सम्यग्ज्ञानं विवक्षितम् । (वही अ० १ ब्रा० ४ वा० ८९९)

३. श्रुत आश्रयतो योऽर्थस्तर्केणापि समर्थितः । न एवार्थस्तु निष्णातो निदिध्या-
सनमुच्यते । (वही अ० २ ब्रा० ५ वा० १५)

४. ध्यानशंकाविश्रुत्यर्थं विज्ञानेनेति भण्यते । निदिध्यासनशब्देन ध्यानमा-
शङ्क्यते यतः (वही अ० २ ब्रा० ४ वा० २३३) । तथा
निदिध्यासनसिद्धयर्थो यत्नोऽतोऽयमनर्थकः । अत्यग्यात्मात्म्यसंबोधमात्रत्वादेव
हेतुतः । (वही अ० २ ब्रा० ५ वा० १७)

५. वही अ० १ ब्रा० ४ वा० ८४८-४९ ।

(ख) श्रवणादि के अङ्गाङ्गित्व का विचार

श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन के अङ्गाङ्गित्व के सम्बन्ध में भामती प्रस्थान विवरण प्रस्थान में सत्तभेद है। भामतीकार के मत में श्रवण तथा मनन से उपस्कृत निदिध्यासन से उत्पन्न संस्कार से युक्त अन्तःकरण के द्वारा ही आत्मा का साक्षात्कार होता है, किन्तु विवरणकार के अनुसार मनन तथा निदिध्यासन से उपस्कृत वेदान्त श्रवण के द्वारा ही आत्मा का साक्षात्कार सम्भव है। इस प्रकार भामतीकार जहाँ निदिध्यासन की अंगी एवं प्रधान मानते हैं, वहाँ विवरणकार श्रवण को ही अंगी स्वीकार करते हैं। वाचस्पति मिश्र यद्यपि अन्तःकरण के द्वारा ही आत्म-साक्षात्कार मानते हैं, तथापि निदिध्यासन से उत्पन्न संस्कार को आत्म साक्षात्कार में अन्तःकरण का सहायक स्वीकार करते हैं तथा श्रवण और मनन को निदिध्यासन का उपकारी मानते हैं। अतएव उनके मत में निदिध्यासन अंगी है तथा श्रवण और मनन उसके अंग हैं। समन्वयाधिकरण में भामतीकार कहते हैं कि श्रवण, मननपूर्वक उपासना (निदिध्यासन) से उत्पन्न संस्कार से युक्त चित्त के द्वारा विद्योदय होता है। जिस प्रकार गान्धर्वशास्त्रार्थ की उपासना की वासना का सामर्थ्य अर्थ की अपेक्षा के बिना ही षड्जादि स्वरों के साक्षात्कार में दृष्ट है, उसी प्रकार वेदान्त के अर्थोपासना की वासना का निरपेक्ष रूप से ही ब्रह्म साक्षात्कार में सामर्थ्य संभव है।^१

सवपिक्षाधिकरण में श्रवणादि के स्वरूप का निरूपण करते हुए भामतीकार चिन्ता सन्ततिमयी निदिध्यासनरूप तृतीय प्रतिपत्ति के आदरपूर्वक निरन्तर सेवन से ही साक्षात्कारवती चतुर्थ प्रतिपत्ति की उत्पत्ति मानते हैं, जिसके अनन्तर अव्यवहित रूप से कैवल्य की प्राप्ति होती है।^२ इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्मसाक्षात्कार में निदिध्यासन

१. तस्यपि श्रवणमननपूर्वकोपासनाजनितसंस्कारसचिवादेव चेतसो भावत्, गान्धर्वशास्त्रार्थोपासना वासनाया इवापूर्वनिरपेक्षायाः षड्जादिमाक्षात्कारे वेदान्तार्थोपासनावाननायाः जीवब्रह्मभावसाक्षात्कारे अनपेक्षाया एव सामर्थ्यात् ।

(भामती १।१।१४)

२. ते (श्रवण मनन) एव च चिन्तासन्ततिमयी तृतीयां प्रतिपत्ति (निदिध्यासन-रूपां) प्रमुखाते । सा च आदर-नैरन्तर्यदीर्घकालसेविता साक्षात्कारवतीभावत् एव प्रतिपत्ति चतुर्थीम्, तन्वान्तरीयकं च कैवल्यम् ।

(भामती ३।४।२६, पृ० ८९८)

की अंगी एक प्रमाण तथा व्यवसाय और मनन की समता अंग माना है ।

विवरणकार प्रकाशानन्दसिंह (प्रकाशानन्द) के मत में आत्म साक्षात्कार में व्यवसाय अंगी है तथा मनन और निदिध्यासन इसके अंग हैं । वे कहते हैं कि शरीरकार में अंगभूत मनन और निदिध्यासन के साथ व्यवसाय नामक अंगी का विधान किया जाता है । अंगभूत मनन और निदिध्यासन के साथ व्यवसाय का विधान होता है । इसी प्रकार उनका यह कथन है कि प्रमेयावगम के प्रति प्रमाण अव्यवहित रूप से कारण होता है, अतः प्रमाणरूप व्यवसाय श्रद्धासाधनाकार का साधन कारण है मनन और निदिध्यासन चित्त की अङ्गावर्तिता रूप कार्य के द्वारा ही अङ्गानुभव की हेतुता को प्राप्त करता है । अतएव घट के प्रति अव्यवहित कारण रूप व्यवसाय के अव्यवहित कारण रूप मनन और निदिध्यासन अङ्ग माने जाते हैं । इस सम्बन्ध में चित्पूजाचार्य कहते हैं कि यद्यपि मनन और निदिध्यासन को आत्मसाधनाकार के प्रति व्यवसाय का अङ्ग माना गया है, तथापि मनन और निदिध्यासन का यह अङ्गत्व पूर्वमोक्षोपाय सम्पन्न अवधारणादि के समान व्यवसायकारित्व नहीं, अङ्गभूत प्रमाणादि के समान फलोपकारित्वरूप है ।

अतः यह अंका समुचित नहीं कि अन्वयवर्ती मनन और निदिध्यासन पूर्ववर्ती व्यवसाय के अङ्ग होने वत सकते हैं । इस पर यह उक्त होती है कि "आत्मा बाहे द्रष्टव्यः" इस धृति में आत्म दर्शन के साधन

१. अन्वयवर्तितावधानात् अन्वयकार्यज्ञानात् एव व्यवसाय नाम अङ्गि विधीयते । (पृ० पा० विवरण प्रथम सर्गक, पृ० ३०)
मनननिदिध्यासनयोश्च व्यवसायज्ञानमननरूप एवम् । (वही, पृ० ३३)
२. अन्वयसाधनमनननिदिध्यासनयोश्च अङ्गभूतयोश्च एव व्यवसायविधानमननरूप । (वही, पृ० ३८)
३. विविधप्रकाराधारण प्रमेयावगमं प्रति अव्यवधानेन कारणं भवति प्रमाणस्य प्रमेयावगमं प्रमाणव्यवधानम् । अतः विविधप्रमाणे तु चित्तस्य प्रमाणव्यवधान-कारणकारणवर्तितावगमस्य अङ्गभूतत्वहेतुता प्रतिपद्यते इति एव प्रमाणवर्तितावगमं कारणस्य विविधप्रकाराधारणस्य अव्यवहिते मनननिदिध्यासने तदङ्गे अङ्गीक्रियते । (पृ० पा० विवरण, पृ० ४११-१२)
४. साधनानां विषयः अन्वयवर्तितावगमं विष्णु प्रमाणवर्तितावगमं फलोपकारित्वज्ञानात् न विधीयते । (विवरण तात्पर्य दीपिका, पृ० ३०)

रूप में श्रवण, मनन और निदिध्यासन इन तीनों का विधान समान रूप से किया गया है, तब श्रवण को मूलविधि एवं अङ्गी तथा मनन और निदिध्यासन को उसका अङ्ग क्यों माना जाय ? इस शंका के समाधान में विवरण भाव प्रकाशिकाकार नृसिंहाश्रमाचार्य का यह कथन है कि भूत वस्तु का ही मनन होता है तथा श्रवण और मनन से स्थिर किये हुए का ही ध्यान होता है । अतः श्रवण की प्रधानता स्वीकार्य है ।^१ मनन और निदिध्यासन श्रवणाश्रित होने के कारण श्रवण के अङ्ग हैं ।

यहाँ यह शंका होती है कि श्रवण (शब्द) से परोक्ष ज्ञान की ही उत्पत्ति होती है, अतः श्रवण आत्मसाक्षात्कार में अङ्गी (प्रधान) कैसे बन सकता है ? यह शंका भी नमीचीन नहीं, क्योंकि विवरण प्रस्थान में शब्द से भी अपरोक्षज्ञान को सम्भव माना गया है । मधुसूदन सरस्वती ने वेदान्तकल्पलतिका, सिद्धान्तविन्दु तथा अद्वैतसिद्धि में प्रचलित युक्तियों से यह सिद्ध किया है शब्द से भी अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति सम्भव है । खण्डनखण्डखाद्य, चित्सुखी, पंचदशी इत्यादि ग्रन्थों में भी “शब्दा-परोक्षवाद” का समर्थन किया गया है । किन्तु, शब्द प्रमाण के बिना निदिध्यासन से ही अपरोक्षानुभव की उत्पत्ति सम्भव नहीं, क्योंकि उसका प्रामाण्य सिद्ध नहीं हो सकता । मनन तथा निदिध्यासन के प्रमा का कारण न होने के कारण श्रवण के बिना होने वाले साक्षात्कार में अप्रमात्व की प्रसक्ति होगी ।^२ यदि कहें कि निदिध्यासन से उत्पन्न अपरोक्षानुभव का प्रामाण्य के निश्चय उसके शब्दावगत ब्रह्मात्म-विषयक होने के कारण शब्द प्रमाण द्वारा ही हो जायगा, तो यह ठीक नहीं, क्योंकि ऐसी स्थिति में शब्द प्रमाण से ही अपरोक्षानुभव की कल्पना अधिक संगत होगी । किसी विज्ञान के प्रामाण्य की कल्पना प्रमाणान्तराधीन विषयसद्भावनिश्चयाधीन मानने से यह कहीं अच्छा है कि उसे ही कल्पित-प्रमाणजन्य मान लिया जाय । अन्यथा परतः-प्रामाण्य की प्रसक्ति होगी । इसलिए, मनन और निदिध्यासन को श्रवण का अङ्ग

१. एकात्मविषयत्वेनैव श्रवणादिपदस्य श्रवणान् भूतस्यैव मन्तव्यत्वात् श्रवण-मननाभ्यां स्थिरीकृतस्यैव ध्येयत्वाच्च तेषां समानविषयत्वमिति मननादि-वाक्यस्य न तन्मूलत्वमित्यर्थः । (विवरण भावप्रकाशिका, पृ० ३३)

२. न च शब्दकरणमन्तरेण निदिध्यासनादेव अपरोक्षानुभवफलजन्य सम्भवति, तस्य प्रामाण्यासिद्धेः । (पं० पा० वि०, पृ० ४१२)

मानना ही उचित है ।^१ सुरेश्वराचार्य ने भी आत्मसाक्षात्कार में श्रवण को ही अङ्गी स्वीकार किया है तथा शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के सिद्धान्त का उन्होंने युक्तिपूर्वक समर्थन किया है । प्रमा की उत्पत्ति प्रमाण से ही सम्भव है, प्रमाणेतर से नहीं । प्रसंख्यान या ध्यान को प्रमाण नहीं माना जा सकता । अतः वे कहते हैं कि प्रसंख्यान या ध्यान को आत्मज्ञान का कारण कैसे स्वीकार किया जा सकता है ? यहाँ यह कहना भी संगत नहीं कि श्रवणजन्य ज्ञान में परिपूर्णता या स्पष्टता लाने के लिए प्रसंख्यान की आवश्यकता है, क्योंकि प्रसंख्यान से ज्ञान में परिपूर्णता या स्पष्टता सम्भव नहीं है । प्रसंख्यान से पूर्व यदि ज्ञान अपरिपूर्ण एवं अस्पष्ट हो तो वह प्रसंख्या से परिपूर्ण और स्पष्ट नहीं बन सकता । प्रमाण ही प्रमा की उत्पत्ति का कारण है, प्रमाणेतर नहीं । यदि ध्यान के पूर्व वह श्रवणज्ञान अप्रमा है, तो ध्यान से वह प्रमा का रूप धारण नहीं कर सकता । अप्रमा का चाहे कितना ही ध्यान क्यों न किया जाय वह प्रमा नहीं बन सकती । अपितु ध्यान में उसका मिथ्यात्व और भी सुदृढ़ हो जायगा । और यदि वह ध्यान के पूर्व ही प्रमा है तो ध्यान को प्रमा का कारण कैसे माना जा सकता है । अतः ब्रह्मज्ञान में प्रसंख्यान या ध्यान की कारणता को स्वीकार नहीं किया जा सकता । मनन को भी ब्रह्मज्ञान का कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि श्रुत्यादि लिङ्गों के आधार पर असम्भावना तथा विपरीत भावना का निवर्तक तर्क ही मनन है ।^२ मनन का उपयोग आगमार्थ के निश्चय के लिए किया जाता है । मनन के श्रवण पर आधारित होने के कारण इसे ब्रह्मज्ञान का प्रधान साधन नहीं माना जा सकता । अतः सुरेश्वर ने श्रवण को ही ब्रह्मज्ञान का प्रधान कारण स्वीकार किया है ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि आत्मसाक्षात्कार के साधनरूप श्रवणादि के अङ्गाङ्गित्व के संबंध में भामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान में मत-भेद है । भामतीकार के मत में आत्मसाक्षात्कार के प्रति निदिध्यासन अङ्गी एवं प्रधान है, जबकि विवरणकार तथा दार्शनिककार के मत में श्रवण

१. उत्पन्नस्य हि विज्ञानस्य प्रमापान्तसाधीनविषयसम्भावनिश्चयाधीनप्रामा-
ण्यावस्थाद्वयं स्वस्यैव कल्पनप्रमाणजन्यत्वकल्पनम् । अन्यथा पदतः प्रामा-
ण्यात् इतरद्वयं स्वतः प्रामाण्यात् । तस्मात् युक्तं श्रवणस्य फलोपकारवृद्धता
मनननिदिध्यासनयोरेति । (पं० पा० वि०, पृ० ४१३)

२. वृ० उ० भा० वा०. २।४।२१४ ।

को ही अङ्गी माना गया है ।

४. श्रवणादि में विधि विचार

श्रवणादि में विधि के सम्बन्ध में भी भामती प्रस्थान और विवरण प्रस्थान में मतभेद है । भामतीकार वाचस्पति मिश्र ने श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन इन तीनों में विध्यमात्र माना है । किन्तु विवरणकार ने श्रवण में नियम विधि को स्वीकार किया है । समन्वयाधिकरण में वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि आत्मा की ही उपासना करो, इस वाक्य में विधि नहीं है अपितु यह विधिसरूप है ।^१ यहाँ अन्यतः प्राप्त श्रवणादि का विधिसम्य वाक्यों से अनुवाद किया गया है ।^२ इसी प्रकार मनन और निदिध्यासन में विधि का खण्डन करते हुए वे कहते हैं कि मनन और निदिध्यासन में भी विधि नहीं; वहाँ भी विधिसदृश वाक्यों से अनुवाद मात्र है । मनन और निदिध्यासन से साक्षात्काररूपी फल उत्पन्न होता है, यह बात अन्वय और व्यतिरेक से ही सिद्ध है । मनन और निदिध्यासन के द्वारा वस्तु का साक्षात्कार होता है, इसके अभाव में नहीं । इस प्रकार अन्वय तथा व्यतिरेक के द्वारा ही यह सिद्ध है कि मनन और निदिध्यासन ब्रह्मसाक्षात्कार में हेतु है । अतः ब्रह्मसाक्षात्कार के लिये इनके विधान की कोई आवश्यकता नहीं है ।^३ आत्मा के दर्शन के निमित्त "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः, श्रोतव्यः, गन्तव्य, निदिध्यासितव्यश्च" (बृ० उ० २।४।५) इस वाक्य में श्रूयमाण दर्शनविधि भी वस्तुतः विधि नहीं, अपितु विधिसरूप है क्योंकि चिन्ता और साक्षात्कार में विधि सम्भव नहीं है । चिन्ता या साक्षात्कार में विधि संभव नहीं, इस मत का विस्तृत विवेचन वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि की टीका तत्त्वसमीक्षा में किया है ।^४ इस प्रकार भामतीकार ने ब्रह्म विषयक श्रवण, मनन, निदिध्यासन

१. आत्मैवेवोपासीतेति न विधिः, अपितु विधिसरूपोऽयम् ।

(भामती १।१।४, पृ० ११५)

२. अन्यतः प्राप्ता एक हि श्रवणादयः विधिसरूपैर्विकीरनुवाङ्ते ।

(भामती, पृ० १२०)

३. मनननिदिध्यासनयोरपि न विधिः तयोः अन्वयव्यतिरेकसिद्धसाक्षात्कार-फलयोः विधिसरूपैर्विकीरनुवादात् ।

(भामती, पृ० १५३)

४. न च चिन्ता साक्षात्कारयोर्विधिरिति तत्त्वसमीक्षायामस्माभिरुपपादितम् । विस्तरेण चाप्रमथस्तत्रैव प्रपञ्चितः । अतिलक्ष्मणाया जुहुयात् इतिवद्विधिरूपता एते "आत्मा वा अरे द्रष्टव्य" इत्यादयो न तु विधेय इति ।

(भामती ३।२।२१, पृ० ७१३)

और साक्षात्कार (दर्शन) इन चारों प्रतिपत्तियों के विधान की अनुप-
पत्ति को प्रदर्शित किया है ।^१ किन्तु सहकारान्तरविद्याधिकरण के "अपूर्व-
स्वादिभिराश्रयेभ्यः" इस भामती वाक्य से यह प्रतीत होता है कि भामती-
कार यहाँ श्रवण आदि में अपूर्व विधि को स्वीकार कर रहे हैं । अतएव
प्रकरणविवरणकार ने इसे वाचस्पति मिश्र की "पूर्वापरव्याहृतभाषिता"
कहकर कटाज किया है ।^२ किन्तु भामतीकार के अनुयायी अमलानन्द
तथा अण्णयदीक्षित ने इस वाक्य का उनकी पूर्व टीका की पंक्तियों के साथ
सामंजस्य प्रदर्शित किया है और यह सिद्ध किया है कि उन्हें श्रवणादि में
विधि मान्य नहीं है । इस सम्बन्ध में परिमलकार अण्णयदीक्षित का कहना
है कि यहाँ वस्तुतः वाचस्पति मिश्र की अपूर्व विधि का प्रतिपादन अभीष्ट
नहीं है ।^३ "सहकारान्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तृद्धतो विध्यादिवन्" इस सूत्र
के विध्यादिवन् इस पद तथा इस सूत्र पर शंकर भाष्य की "एवमविधि-
प्रधानेऽप्यस्मिन् विद्यावाक्ये मौनविधिरित्यर्थः" इस पंक्ति में वस्तुतः
विधि का प्रतिपादन नहीं, अपितु ध्यान में अनुत्सहमान सुमुधु के उत्साह-
जनन के लिए विधिसंख्य अर्थवाद के रूप में ही भामतीकार ने यहाँ
विधि मानी है ।^४ अतः वाचस्पति मिश्र की पूर्वापरविरोधिता की संभा-
वना समीचीन नहीं है । इस सम्बन्ध में कल्पतरुकार अमलानन्द का
कथन है कि ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति श्रवणादि के प्राप्त होने से श्रवणादि
में अपूर्व विधि नहीं मानी जा सकती तथा श्रवणादि से भिन्न किसी
उपाय के संभव न होने से श्रवणादि में न तो नियमविधि मानी जा
सकती है और न ही परिसंख्याविधि । अतः ब्रह्मसाक्षात्कार के साधनभूत
श्रवणादि में किसी भी विधि को स्वीकार नहीं किया जा सकता ।^५
तण्डुल निष्पत्ति में तख दलनादि उपायान्तर के सम्भव होने से अवघात

१. चतसृणामपि च प्रतिपत्तीनां ब्रह्मणि विधानानुपपत्तेरित्युक्तं प्रथमसूत्रे ।

"इदं दृश्यं निविद्यामित्यर्थः" इति विहितरूपं न विधिरित्यप्युक्तम् ।

(भामती ३।४।३३, पृ० ९०५)

२. वाचस्पतिः सस्कण्डसूत्रे श्रवणादिविधिं निराकरोति, अत्र तु तद्विधिमुगीचक्रे,
अतो वतस्य पाण्डित्यम् । (प्र० वि०)

३. साधनपदद्वयाध्यधीन-दर्शनव्यास ज्ञाद्यध्यानेऽनुत्सहमानस्योत्साहजननाय वि-
धिसंख्योऽयमर्थवाद इत्यत्रैव तात्पर्यमिति भावः ।

(वे० क० पृ० ३।४।४७, पृ० ९१९)

४. नात्रापूर्वविधिः शब्देनान्वयोपायतो न च ।

नियमः परिसंख्या वा श्रवणादिषु सम्भवेत् ॥ (वे० क० ३।४।४७, पृ० ९२०)

के वाञ्छित रूप से अर्पण होने के कारण उसके परिपूरण के द्वारा अव-
धात का नियमन किया जाता है। "इमामगृभ्यन् रयनामृतस्य" इस मंत्र
में रयना के आदान का विधान होने से अद्वययना तथा गर्दभरयना
दोनों के आदान के प्राप्त होने पर "अद्वामिवातीमादने" इस वाक्य से
गर्दभरयना का व्यावर्तन किया जाता है। किन्तु प्रकृतस्वल्प में श्रवणादि-
साध्य ब्रह्म साक्षात्कार में उपायान्तर संभव नहीं है, जिससे कि श्रवणादि
में नियम या परिसंख्या विधि मानी जा सके।^१ इस प्रकार याज्ञस्तुति
मिश्र तथा उनके अनुयायियों ने ब्रह्मसाक्षात्कार के कारण श्रवणादि में
कोई विधि नहीं मानी है।

किन्तु प्रकटार्थ विवरणकार श्रवण में अपूर्व विधि मानते हैं। उनके
मत में ब्रह्म साक्षात्कार में श्रवण रूप उपाय का किसी प्रमाण से परिज्ञान
न हो सकने के कारण श्रवण में अपूर्व विधि है। अन्वय-व्यतिरेक के द्वारा
श्रवण-रूप उपाय का बोध संभव नहीं क्योंकि वेदान्त श्रवण करने पर
भी आत्मसाक्षात्कार नहीं होता और वेदान्त श्रवण न करने पर भी
वामदेव मुनि को गर्भाज्य में ही आत्म-साक्षात्कार हो गया था। यद्यपि
गान्धर्वगणस्त्र श्रवण से षड्भादि स्वरभेद का साक्षात्कार दृष्ट है तथापि
कर्मकाण्ड के श्रवण से उसके प्रतिपाद्य धर्म आदि अदृष्ट अर्थ का साक्षा-
त्कार दृष्ट नहीं। अतएव श्रवण के द्वारा श्रोतव्य अर्थ का साक्षात्कार
होता है, इस सामान्य नियम के आधार पर वेदान्त श्रवण में आत्म-
साक्षात्कार की हेतुता प्राप्त नहीं है। अतः अन्यतः अर्पण होने के
कारण श्रवण में अपूर्वविधि मानना उचित है। इस प्रकार प्रकटार्थविव-
रणकार ने श्रवण में अपूर्व विधि को सिद्ध करने का प्रयास किया है।

विवरणकार प्रकाशात्मयति (प्रकाशात्मा) ने श्रवण में अपूर्व विधि
का खण्डन किया है तथा श्रवण में नियमविधि को स्वीकार किया है।
उनका कथन है कि अन्वय-व्यतिरेक रूप प्रमाण के अभाव से वेदान्त
श्रवण में आत्मसाक्षात्कार के प्रति हेतुता प्राप्त नहीं, अतः श्रवण में
अपूर्व विधि है, यह बात युक्तिसंगत नहीं। वेदान्त-श्रवण आत्म-
साक्षात्कार के लिए अन्य सहकारी कारण की भी अपेक्षा रखता है।
चित्त की एकाग्रता आदि सहकारी कारण के अभाव में वेदान्त श्रवण
होने पर भी आत्मसाक्षात्कार नहीं होता। यथा दण्ड आदि सहकारी

१. न तु श्रवणादिनाय्ये ब्रह्मसाक्षात्कारेऽस्त्युपायान्तर संभवो यतः श्रवणादेर्नियमः
परिसंख्या वा स्यात्।

कारण के अभाव में भुक्तिका से घट की उत्पत्ति नहीं होती। श्रवण के अभाव में भी वामदेव को जो आत्मसाक्षात्कार सम्भव हुआ वह पूर्व-जन्म के वेदान्तश्रवण के कारण ही हो सका। अतः श्रवण से होने वाले आत्मसाक्षात्कार में अन्वय-व्यतिरेक के व्यभिचार की शंका समीचीन नहीं है। विचार से युक्त वेदान्त श्रवण में ब्रह्मसाक्षात्कार की हेतुता विधि के बिना भी प्राप्त है क्योंकि अपरोक्ष वस्तुओं को विषय करने वाले सभी प्रमाण साक्षात्कार के हेतु हैं।^१ अतः आत्म साक्षात्कार के लिए श्रवण में अपूर्व विधि को मानने की आवश्यकता नहीं है। यद्यपि विवरणकार ने श्रवण में अपूर्व विधि को नहीं माना है तथापि भामती-कार के समान वे सर्वथा विध्वभाव को भी स्वीकार नहीं करते। उन्होंने अन्वय-व्यतिरेकसिद्ध साधन में भी विधि को उपपन्न बताया है। जिस प्रकार तण्डुल-निष्पत्ति रूप फल के दृष्ट होने पर भी अवघात का "ब्रीहीनवहन्ति" इस रूप में विधान किया जाता है, उसी प्रकार प्रकृत स्थल में भी समझा जाना चाहिए।^२ तण्डुल की निष्पत्ति नख-विदलन द्वारा भी सम्भव है, किन्तु अवघात का विधान इस बात का सूचक है कि अवघात से निष्पन्न तण्डुल में जो "अपूर्वता" है वह नखविदलनादि से निष्पन्न तण्डुल में नहीं और न ही उससे कार्य-सिद्धि सम्भव है। यद्यपि अवघात भी तण्डुल निष्पत्ति में पाक्षिक रूप से प्राप्त है, तथापि नखविदलनादि की भी पाक्षिक प्राप्ति होती है। अतएव अवघातेतर उपायों के प्रतिषेध एवं अवघात की पाक्षिक अप्राप्ति के निवारण के लिए नियमविधि का आश्रय लिया जाता है।^३ उसी प्रकार श्रवण में भी पाक्षिक अप्राप्ति के निवारणार्थ नियमविधि को स्वीकार करना चाहिए। यदि यह शंका हो कि ब्रीहि के अवघातविधान में तो अदृष्ट फल की प्राप्ति के निमित्त नियमविधि मानी जाती है, यहाँ श्रवण से

१. तस्मान्नापरोक्षत्वे करणप्रयुक्तं जातिर्वा किन्त्वपरोक्षार्थविषयत्वमेव। अर्थस्य घटादेशानपरोक्षस्वभावस्याऽपरोक्षसंवितादात्म्यादपरोक्षत्वम्। "यत्सा-
क्षात्परोक्षाद् इति श्रुतेः संविदोऽपरोक्षस्वभावत्वात्।

(विवरणभाव प्रकाशिका, पृ० ४०५)

२. तण्डुलनिष्पत्ति-फलतया दृष्टफलेऽवघाते "ब्रीहीनवहन्ति" इति यथा
नियमविधिः तथा इह "श्रोतव्य" इति विधिः किं न स्यात्।

(विवरण तात्पर्यदीपिका, पृ० ३४)

३. विविरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाक्षिके सति। तत्र चान्यत्र च प्राप्ते परित्यज्या
उदाहृता।।

आत्मज्ञान रूपी दृष्टफल के अन्वय व्यतिरेक से सिद्ध होने और किसी अदृष्ट फल के न होने से नियमविधि को मानने की क्या आवश्यकता है, तो यह शंका ठीक नहीं क्योंकि आत्मतत्त्वापरोक्ष्य सर्वादृष्टमाध्य है, अतः श्रवण में भी नियम विधि को स्वीकार किया जाना युक्ति-युक्त है।^१

इस पर यह शंका होती है कि श्रवण में नियमविधि को मानना भाष्यकार के मत के विपरीत होगा, क्योंकि "तत्तु समन्वयात्" (१.१.४) सूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने श्रवणादि में विधि का निषेध किया है। उनके विचार में अहेय एवं अनुपादेय आत्मतत्त्व में विधि को कोई स्थान नहीं। "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः" आदि में जो विधि प्रतीत होती है वह वस्तुतः विधि नहीं, अपितु विविच्छायामात्र है। इस प्रकार के विधिच्छाया वाले वाक्यों का उद्देश्य अहिर्मुख पुरुष को स्वाभाविक प्रवृत्तिवाले विषयों से विमुख करना ही है।^२ यहाँ यह द्रष्टव्य है कि श्रवणादि में विध्यभाव को मानने वाले वाचस्पति मिश्र ने शंकराचार्य की इन पंक्तियों को अपने पक्ष के समर्थन में उद्धृत किया है। किन्तु श्रवणादि में नियमविधि को स्वीकार करने वाले प्रकाशात्मयति तथा उनके समर्थकों ने आचार्य की इन पंक्तियों की दर्शनविधि के निराकरण के लिये माना है, श्रवणादिविधि के निराकरण के लिये नहीं। "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः" इस श्रुति में प्रयुक्त "द्रष्टव्यः" पद दर्शन का विधान नहीं कर सकता क्योंकि दर्शन का विधान मानने पर "ब्रह्म" दर्शन का कर्म होने से गौण हो जायगा।^३ क्योंकि प्रकृति और प्रत्यय दोनों मिलकर प्रधानतः प्रत्ययार्थ का ही प्रतिपादन करते हैं। इस नियम के अनुसार प्रत्ययार्थ

१. न च अवघातादिवत् उभयार्थता न भवति, दृष्टादृष्टप्रकारद्वयसाध्यापूर्ववत् इह अदृष्टमाध्यस्याभावात् आत्मावगमस्य दृष्टोपायभाजसाध्यत्वात् इति। नैतत् सारम्। आत्मतत्त्वापरोक्ष्यस्य सर्वादृष्टसाध्यत्वस्य वक्ष्यमाणत्वात् अवघातादिवत् उभयार्थतया विधानोपपत्तेः। (पं० पा० वि०, पृ० ३४)

२. तद्विषये लिङ्गादयः श्रूयमाणा अपानिबोज्यविषयत्वात्कुण्डीभवन्त्युपस्थादिषु प्रयुक्तभुरतीक्ष्ण्यादिवत्, अहेयानुपादेय वस्तुविषयत्वात्। किमर्थमिति तर्हि "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः" इत्यादीनि विधिच्छायानि वचनानि। स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थमिति ह्यमः।

(ब० सू० अं० भा० १।१।४ पृ० १२९-३०)

३. दर्शनविधाने हि ब्रह्म कर्मतया गुणभूतं प्रसज्यते। (पं० पा० वि० पृ० ३७)

की प्रधानता होने से और दर्शन के प्रकृत्यर्थ होने के कारण गौण होने से उसका विशेषण ब्रह्म और भी अधिक गौण हो जायगा ।^१ किन्तु श्रवण का विधान मानने पर उक्त दोष नहीं होता, क्योंकि श्रवण के प्रधान फलभूत दर्शन का विशेषण होने से ब्रह्म भी प्रधान है, गुणभूत नहीं । इस प्रकार वेदान्त वाक्यों के द्वारा प्रतिपाद्यमान ब्रह्म के दर्शन के लिए श्रवणादि के विधान में कोई विरोध नहीं होता ।^२

इस पर यह शंका होती है कि नियमविधि का आश्रयण किसी के व्यावर्तन के लिए हुआ करता है; अतएव व्यावर्त्य के अभाव के कारण श्रवण में नियमविधि कैसे मानी जा सकती है ।^३ श्रवण में नियमविधि मानने पर इसके द्वारा व्यावर्त्य वस्तु का प्रतिपादन करना होगा । क्या इस नियमविधि से आत्मा विचारित वेदान्तों से ही ज्ञातव्य है, इस प्रकार वेदान्त का नियमन होता है; अथवा वेदान्तों के विचार से ही आत्मा ज्ञातव्य है, इस प्रकार विचार का, अथवा मुमुक्षु के द्वारा मोक्ष साधन ज्ञान के लिए आत्मा ही श्रोतव्य है, इस प्रकार आत्मा का नियमन होता है । इनमें से प्रथम पक्ष नहीं माना जा सकता क्योंकि आत्मा के सम्बन्ध में वेदान्त से अतिरिक्त प्रमाण की प्रसक्ति न होने से व्यावर्त्य का अभाव है ।^४ यदि कहें कि जिस प्रकार लौकिक तुल्य-निवृत्ति में प्रसक्त उपायान्तर

१. दर्शनविधाने अयं दोष इति दर्शयति—“प्रकृतिप्रत्ययी प्रत्ययार्थं कदा कृतः प्राधान्येन” इति न्यायेन प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यात् दर्शनस्य च प्रकृत्यर्थतया गुणभूतत्वेन तद्विशेषणस्य ब्रह्मणोऽपि भूतरी गुणभूतत्वं स्मरितव्यम् ।

(वि० ता० डी० वृ० ३७)

२. ब्रह्मदर्शनमुद्दिश्य विचारविधाने तु स्वप्रधानफलभूतदर्शनविशेषणतया ब्रह्मापि स्वप्रधानं भवति न तु गुणभूतं इति वेदान्तैः ब्रह्मणि स्वप्रधाने प्रतिपाद्यमाने तद्दर्शनाय श्रवणादिविधानं नैव निरुच्यते ।

(पं० पा० वि० पृ० ३७)

३. ननु श्रवणे न नियमविधिरूपप्रवृत्ते व्यावर्त्याभावात् । तत्र किमात्मविचारित-वेदान्तैरेव ज्ञातव्य इति वेदान्तो विवक्ष्यते, किं वा वेदान्तानां विचारणेन ज्ञातव्य इति विचारः अथवा मुमुक्षुणा मोक्षसाधन-ज्ञाताय आत्मैव श्रोतव्य इत्यात्मा ?

(वि० भा० प्र० पृ० ३४)

४. तत्राः आत्मनि वेदान्ततिरिक्त प्रमाणाप्रसक्ते व्यावर्त्याभावात् ।

(वि० भा० प्र० पृ० ३४)

विषयक वेदान्तविचार का नियमन किया जाता है।^१ "श्रोतव्य" इस विधि का अर्थ है वेदान्तवाक्यश्रवण के द्वारा आत्मज्ञान की भावना करे। जैसे "ब्रहीहोनब्रह्मन्ति" इत्यादि वाक्य में दृष्टपुरोडाशहेतुभूततण्डुल-निष्पत्तिमात्र के साधनान्तरसाध्य होने पर भी अपूर्व जनकत्वांश में अवघात का नियम किया जाता है; उसी प्रकार यहाँ आत्मज्ञानमात्र के तर्कित साधनान्तरसाध्य होने पर भी पक्ष में अप्राप्त अनिद्यानिवृत्तिसमर्थ अद्वैतात्मज्ञानसाधनीभूत वेदान्त-श्रवण का विधान किया जाता है।^२ और जिस प्रकार अवघात विधि के द्वारा नखविदलनादि साधनान्तर की व्यावृत्ति होती है, उसी प्रकार श्रवणविधि के द्वारा भ्रम-गृहीत साधनान्तर (भेदशास्त्र) की व्यावृत्ति होती है। अहंकार के दृश्य होने एवं तदतिरिक्त (अष्टगुणसम्पन्न) परमेश्वर के अहमाकार अनुभव में प्रकाशमान न होने से अद्वितीयचैतन्यार्थक आत्मपद के अयोग्य होने से "इदं सर्वं यदयमात्मा" "आत्मनि विजाते सर्वमिदं विजातं भवति" इत्यादि वाक्यों की पर्यालोचना से आत्मशब्द के अद्वैतात्मप्रतिपादन-परक होने के कारण भिन्नात्मविषयक वाक्य के श्रवण का व्यावर्तन होता है।^३ यहाँ यह नहीं कह सकते कि भिन्नात्मविषयक वाक्यश्रवण से मुक्तिसाधक ज्ञान के सम्भव न होने के कारण मुमुक्षु की स्वतः उससे निवृत्ति हो जायगी एवं उसके लिए नियमविधि मानने की कोई आवश्यकता नहीं। क्योंकि आपात ज्ञान दशा में "द्वासुपर्णा" (मु० उ० ३।१।१)" जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः (इवे० उ० ४।७) इत्यादि भेदवाक्य से शोकनिवृत्त्यादिफल की प्रतीति होने के कारण विचारनियमविधि के अभाव में नियमित रूप से मुमुक्षु की उससे निवृत्ति सम्भव नहीं है।^४ किंच, "नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा" यह नियेध आत्ममात्रभेदविषयक है या ईश्वरभेदविषयक, इसका निश्चय वेदान्त विचार के पूर्व सम्भव नहीं। इसीलिए विचार के पूर्व अर्थनिर्णय सम्भव न होने से भेदप्रवणचित्त व्यक्ति की भेदशास्त्र में भी प्रवृत्ति हो सकती

१. मुमुक्षाणामद्वैतात्मविषयविचारो नियम्यते । (वि० भा० प्र० पृ० ३६)

२. एवमत्रात्मज्ञानस्य तर्कितसाधनान्तरसाध्यत्वयोग्यतायापि अनिद्यानिवृत्ति-समर्थाद्वैतात्मज्ञानसाधनीभूतवेदान्तश्रवणं पक्षे अप्राप्तं विधीयते ।

(वि० भा० प्र०, पृ० ३६)

३. भिन्नात्मविषयकवाक्यश्रवणं व्यावर्त्यते । (वि० भा० प्र०, पृ० ३६)

४. विचारनियमविषयभावे नियमेन ततो निवृत्त्यसंभवात् । (वही, पृ० ३६)

है। शरीरातिरिक्त आत्मा के ज्ञान में तो वेदशास्त्र भी साधन है किन्तु यह अविद्यानिवृत्ति समर्थ अहंतात्मज्ञान का साधन नहीं। अतः वेदशास्त्र की व्यावृत्ति के लिए श्रवण में नियमविधि मानी जाती है।^१ अतएव विवरणकार तथा उनके समर्थकों ने श्रवण में नियमविधि को स्वीकार किया है।

इस प्रकार हमने देखा कि आत्मसाक्षात्कार के साधनरूप श्रवणादि में विधि को स्वीकार किये जाने के प्रश्न पर विवरण प्रस्थान तथा भामतीप्रस्थान में मतभेद है। विवरणप्रस्थान में श्रवणादि में नियमविधि को स्वीकार किया गया है, जब कि भामती प्रस्थान में श्रवणादि में किसी भी विधि को स्वीकार नहीं किया गया।

५. ब्रह्म साक्षात्कार का करण (शब्द या मन ?)

ब्रह्म साक्षात्कार के करण के सम्बन्ध में अद्वैत वेदान्त में विभिन्न मत उपलब्ध होते हैं। ब्रह्मदत्त तथा मण्डनमिश्र के अनुसार "तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्यार्थस्नेहन एवं प्रत्ययाभ्यास रूप—प्रसंख्यान ही ब्रह्मसाक्षात्कार में करण है। "ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः" (मु० ३. १. ८) यह धृति प्रत्ययाभ्यास रूप प्रसंख्यान को ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति करण मानने में प्रमाण है। "आ प्रायणात् तत्रापि हि दृष्टम्" (ब्र० सू० ४।१।१२) तथा "विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्" (ब्र० सू० ३।३।५९) इन सूत्रों में सगुण ब्रह्म के साक्षात्कार के प्रति प्रसंख्यान को करण माना गया है। कामातुर के असन्निकृष्ट कामिनी के साक्षात्कार में प्रसंख्यान की करणतादृष्ट भी है।

साक्षात्कार को ध्यान का फल मानते हुए अवच्छेदवादी आचार्य वाचस्पति मिश्र ने इस मत का समर्थन एवं उपबृंहण किया है।^२ कल्प-

१. वि० भा० प्र०, पृ० ३६।

२. तैजस्यसिद्धि, अ० १ का० ६७ तथा अ० ३ का० २० तथा सम्बन्धवार्तिक वा० ७६२।

३. ध्यानस्य हि साक्षात्कारः फलम् साक्षात्कारश्चोत्सर्गतः तत्त्वविषयः (भामती पृ० २८७) ध्यानाभ्यासपरिपाकेन साक्षात्कारोविज्ञानम् (भामती पृ० २९०) आगमाचार्योपदेशपूर्वकमनननिदिध्यासनप्रकर्षपर्यन्तजोऽस्य ब्रह्मसाक्षात्कार उपावर्तते (भामती पृ० ४१४)। तत्त्वमसीति वाक्यश्रवणमननध्यानाभ्यासपरिपाकप्रकर्षपर्यन्तजोऽस्य साक्षात्कारः उपजायते (भामती पृ० ५०२) तथा श्रवणमनननिदिध्यासनाभ्यासस्यैव स्वगोचरसाक्षात्कारफलत्वेन लोकसिद्धत्वात्। —भामती, पृ० ९२९।

तत्कार अमलानन्द कहते हैं कि भामतीकार भी मण्डनमिश्र के समान ही प्रसंख्यान को ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण मानते हैं ।^१ यह ठीक है कि वाचस्पति मिश्र ने प्रसंख्यान को आत्मसाक्षात्कार का हेतु माना है तथापि भामती के सम्यक् अनुशीलन से यह स्पष्ट हो जाता है । यहाँ प्रसंख्यान को मन के सहकारी करण के रूप में ही माना गया है । उनका कथन है कि स्वतन्त्र रूप से प्रसंख्यान की साक्षात्कार के करण के रूप में प्रतीति कहीं नहीं होती । कामातुरपुरुष के कामिनी-साक्षात्कार की उत्पत्ति प्रसंख्यान सहकृत मन की करणता से ही हो सकती है । अतएव ज्ञान के प्रति अक्लृप्त अन्य करण को स्वीकार करने में कोई हेतु नहीं है । आत्मसाक्षात्कार के प्रति प्रसंख्यान मन के सहकारी रूप से ही उपयुक्त होता है, क्योंकि भामतीकार कहते हैं कि महावाक्यार्थ की भावना के परिपाक से युक्त अन्तःकरण तत् तत् उपाधि के निषेध से स्व पदार्थ के अपरोक्षानुभव में तत्पदार्थत्व का आविर्भाव करता है ।^२ ब्रह्म-साक्षात्कार साक्षात् आगम एवं युक्ति का फल नहीं, अपितु युक्त्या-गमार्थज्ञानाहितसंस्कारसचिव चित्त ही ब्रह्मसाक्षात्कारवती बुद्धिवृत्ति का समाधायक होता है ।^३ जैसे गान्धर्वशास्त्रार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कार-सचिव श्रोत्रेन्द्रिय के द्वारा षड्जादिस्वरग्राममूर्च्छनादि के भेदों का मनुष्य प्रत्यक्ष अनुभव करता है, वैसे ही वेदान्तार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कार-सचिव अन्तःकरण के द्वारा जीव के ब्रह्मस्वभावत्व को प्रत्यक्ष अनुभव करता है ।^४ इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि भामतीकार के मत में आत्मसाक्षात्कार का कारण केवल प्रसंख्यान नहीं अपितु प्रसंख्यान

१. अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थज्ञानजाग्रभा । ज्ञानवृष्टिर्गता तां तु वेत्ति वाचस्पतिः परः ।
(वे० क० १।१।२८ पृ० २१८)

२. वाक्यार्थभावनोपरिपाकसहितमन्तःकरणं त्वंपदार्थस्यापरोक्षस्य तत्तदुपाध्या-कारनिषेधेन तत्पदार्थतामनुभावयतीति युक्तम् । (भामती पृ० ५७)

३. तत्त्वं न ब्रह्मसाक्षात्कारः आगमयुक्तिफलमपितु युक्त्यागमार्थज्ञानाहितसंस्कार-सचिवं चित्तमेव ब्रह्मसाक्षात्कारवती बुद्धिवृत्ति समाधत्ते ।

(भामती, पृ० ५३२)

४. यथा गान्धर्वशास्त्रार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कारसचिव श्रोत्रेन्द्रियेण षड्जादिस्वर-ग्राममूर्च्छना भेदमव्यक्षमनुभवति, एवं वेदान्तार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कारो जीवस्य ब्रह्मस्वभावमन्तःकरणेनेति ।

(भामती पृ० ५८ तथा ९३२-३३)

सहकृत मन ही है। किन्तु विवरणकार प्रकाशात्मयति (प्रकाशात्मा) के मत में आत्मसाक्षात्कार का करण न तो प्रसङ्गान्न है और न ही मन। इनके मत में शब्द ही आत्मसाक्षात्कार का करण है। "तं त्वीपनिषदम्" इस श्रुति के "ओपनिषदम्" पद में प्रयुक्त तद्धित-प्रत्यय के द्वारा शब्द की ब्रह्मावगतिहेतुता सुस्पष्ट है।^१ "वेदान्तविज्ञानमुनिश्चितार्थाः" इस श्रुति में यह बताया गया है कि जिन्हें वेदान्त वाक्य के ज्ञान से ही अर्थ का निश्चय हो गया है उन्हें किसी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं। छान्दोग्योपनिषद् में कहा गया है कि (श्वेतकेतु ने) पिता के उपदेश से ब्रह्म का साक्षात्कार किया।^२ आचार्यवान् पुरुष ब्रह्म को जान लेता है।^३ विद्वान् की विदेह मुक्ति में अभी तक देर है जब तक कि उसके प्रारब्ध कर्म क्षीण नहीं हो जाते^४; आचार्य शिष्य को अन्वयकार के पार विद्यमान ब्रह्म के दर्शन करवा देता है^५; इत्यादि अनेक श्रुतियों में आचार्य के उपदेश के अनन्तर अव्यवहित रूप से होने वाले ब्रह्मज्ञान का वर्णन है। इससे स्पष्ट है कि "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्य ही ब्रह्मसाक्षात्कार में करण है। ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए महावाक्य श्रवण के अतिरिक्त किसी अन्य साधन की उपयोगिता नहीं है।

यहाँ यह शंका होती है कि वेदान्त वाक्य से ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान कैसे हो सकता है। शब्द सदैव परोक्ष ज्ञान का ही जनक होता है, इससे अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। इस शंका के समाधान में "शब्दापरोक्षवाद" के समर्थकों का यह कहना है कि जैसे इन्द्रिय के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार शब्द से भी अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति सम्भव है, क्योंकि शब्द ज्ञान में भी अपरोक्षार्थ विषयत्व विद्यमान है।^६ इन्द्रियजन्य ज्ञान की अपरोक्षता भी विषय-स्वभाव-प्रयुक्त

१. एवं च 'तं त्वीपनिषदम्' इति तद्धितप्रत्ययेन ब्रह्मावगतिहेतुत्वं शब्दस्य दृष्टितमुपपन्नं भवति, अपरोक्षावगतेरेव सम्यगवगतिस्त्वात्।

(पं० पा० वि०, प्र० व० पृ० ४०८)

२. तद्वास्य विवक्षी। (छा० ६, ७, ६)
३. आचार्यवान् पुरुषो वेद। (छा० ६।१।४।२)
४. तस्य तावदेव चिरम्। (छा० ६।१।४।२)
५. समसः पारं दर्शयति। (छा० ८।२।६।२)
६. इन्द्रियस्य यथा अपरोक्षज्ञानजनकत्वं एवं शब्दस्यापि तद्विरुद्धम्, अपरोक्षार्थ-विषयत्वस्य शब्दज्ञानेऽपि सत्त्वात्। (वि० भा० प्र०, पृ० ४०३)

है, करण-स्वभाव-प्रयुक्त नहीं। तार्किक मत में ज्ञान के अपरोक्षत्व का कारण इन्द्रिय है, क्योंकि वहाँ इन्द्रियजन्य ज्ञान को ही अपरोक्ष माना जाता है।^१ किन्तु वेदान्त-मत में ज्ञान की अपरोक्षता का कारण विषय का स्वभाव है। यदि तार्किक मत के अनुसार इन्द्रियजन्य ज्ञान को अपरोक्ष ज्ञान मानें तो अनुमिति ज्ञान को भी अपरोक्ष ज्ञान मानना होगा क्योंकि वह भी मनाजन्य होने के कारण इन्द्रियजन्य है। अतएव इन्द्रिय-जन्यत्व ज्ञान के अपरोक्षत्व में नियामक हेतु नहीं है।^२ यहाँ यह भी नहीं कहा जा सकता कि यद्यपि इन्द्रियजन्य ज्ञान अपरोक्ष होता है तथापि मनाजन्य ज्ञान अपरोक्ष नहीं होता; क्योंकि ऐसा मानने पर इच्छादि प्रत्यक्ष की तथा वृत्तिरूप्यादि प्रत्यक्ष की व्याख्या नहीं की जा सकती।^३ मन के अतिरिक्त किसी दूसरे इच्छादिग्राहक प्रमाण को नहीं माना जा सकता और न ही मन के सहकारी रूप से प्रमाणान्तर की कल्पना की जा सकती है क्योंकि प्रमाण की प्रमाणान्तर सहकारिता कहीं दृष्ट नहीं है। वेदान्त मत में तो अहंकार एवं उसके धर्मों के प्रत्यक्ष में मन को कारण नहीं माना जाता,^४ अपितु उनका प्रत्यक्ष उनके अपरोक्ष स्वभावत्व के कारण ही माना जाता है, इसलिये किसी दोष की प्रसक्ति नहीं होती। इस पर यदि शंका हो कि ज्ञान का अपरोक्षत्व यदि विषयस्वभाव-प्रयुक्त माना जाय, करणस्वभावप्रयुक्त नहीं, तो परोक्ष घटादि पदार्थों का अपरोक्ष ज्ञान कैसे सम्भव होगा तो यह भी युक्त नहीं, क्योंकि घटादि परोक्ष पदार्थों की अपरोक्षविषयता अपरोक्ष संवित् के साथ तादात्म्य के कारण उपपन्न है।^५ यदि अपरोक्ष संवित् के कारण उनका तादात्म्य स्थापित न हो तो वे सदा परोक्ष ही बने रहें, अपरोक्ष न हो सकें। संवित् स्वतः अपरोक्ष स्वभाव वाली है। “यत्साक्षादपरोक्षात्” यह धृति संवित् के आपरोक्ष्य में प्रमाण है। अपरोक्ष संवित् के साथ

१. इन्द्रियार्थसन्निकर्षोन्पन्नं ज्ञानं प्रत्यक्षम्—न्या० सू० १।१।४।

२. न तादादिन्द्रियजन्यज्ञानत्वमपरोक्षत्वम् अनुमितावपि मन इन्द्रियजन्यत्वात् ।
(वि० भा० प्र०, पृ० ४०३)

३. अतएव इन्द्रियत्वेन तत्जन्यज्ञानमपरोक्षं अनुमित्यादी च न मनस्तथा जनकं इति प्रत्युक्तम् । इच्छादिप्रत्यक्षे वृत्तिरूप्यादि प्रत्यक्षे च तदभावात् ।
(वि० भा० प्र०, पृ० ४०३)

४. सिद्धान्ते अहङ्कारतद्धर्मप्रत्यक्षे तदभावात् । (वि० भा० प्र०, पृ० ४०३)

५. अर्थस्य घटादिद्वानपरोक्षस्वभावस्याप्यपरोक्षसंवित्तादात्म्यादपरोक्षत्वम् ।
(वि० भा० प्र०, पृ० ४०५)

साक्षात्तय सम्भव स्थापित हो जाने से परीक्षा वस्तु भी अपरोक्ष बन जाती है। यहाँ संक्षिप्त शब्द से अभिव्यक्त चैतन्य ही विवक्षित है, चैतन्यमान नहीं, अतएव कुडवादि अवहित तथा अनुमित घटादि के साथ चैतन्य का अभेद होने पर भी उसका अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता।^१ इसी तरह अवहित तथा अनुमित घटादि के ज्ञान में घटावच्छिन्न चैतन्य तथा प्रमाणवच्छिन्न चैतन्य का अभेद होने पर भी संक्षिप्त (अभिव्यक्त चैतन्य) के अभाव से घटादि का अपरोक्ष नहीं हो पाता।

इस पर यदि जका हो कि यदि विषय के अपरोक्ष स्वभावत्व के कारण ज्ञान की अपरोक्षता मानो जाय तो अपरोक्ष विषयक अनुमितिज्ञान को भी अपरोक्ष मानना होगा, तो इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है कि वेदान्त मत में अपरोक्षवस्तुविषयक अनुमितिज्ञान को भी अपरोक्षवस्तु-विषयक शाब्दज्ञान के समान ही अपरोक्ष माना जाता है। इसी कारण पर्वतांश में होने वाली अनुमिति को “मे साक्षात्कार करता हूँ” इस रूप में अनुभव किया जाता है।^२ इस पर यदि कहें कि अनुमान से भी अपरोक्ष ज्ञान मानने पर आत्मविषयक अनुमान से ही आत्म-साक्षात्कार हो जाने पर अविद्या की निवृत्ति माननी होगी, तो यह भी उचित नहीं, क्योंकि अखंड अद्वैतानन्द ब्रह्मसत्ता निर्णयरूप अनुमान अनुकूल तर्क के अभाव से संभव नहीं है।^३ भेद विषयक श्रुतियों के साथ विरोध होने के कारण उस लघु अनुमितिज्ञान से ही ब्रह्मस्वरूप का निर्णय नहीं हो सकता। अखंड ब्रह्म ज्ञान ही अविद्या निवृत्ति में समर्थ है। आगम से ब्रह्मसिद्धि के पूर्व प्रकारान्तर से ब्रह्मविषयक अनुमान सम्भव नहीं। “तं त्वौपनिषदम्” “वेदान्तविज्ञानमुनिर्दिष्टार्थाः” इत्यादि श्रुतियों में भी शब्द साक्षात्कार को ही मुक्ति का हेतु कहा गया है।^४ इस पर यदि जका हो कि निदिध्यासन से ही अपरोक्ष ज्ञान सम्भव है,

१. संक्षिप्तचित्ताभावाभिव्यक्तचैतन्यमेव विवक्षितम्; न तु चैतन्यमात्रम्। अतएव अवहितघटादेस्तदभेदेऽपि नापरोक्षत्वम्। (वि० भा० प्र०, पृ० ४०५)
२. नन्वेवमपरोक्षविषयानुमितेरपि अपरोक्षत्वं स्यादिति चेत्, सत्यम्—शाब्द-ज्ञानवत् तस्या अपि अपरोक्षविषयतया अपरोक्षत्वात्। अतएव पर्वतांशे अनुमितिः साक्षात्करोमीत्यनुभूयते। (वि० भा० प्र०, पृ० ४०६)
३. न चैवमात्मानुमानादप्यविद्यानिवृत्तिप्रसंगः अखण्डाद्वैतानन्द ब्रह्मसत्तानिर्णय-रूपानुमितेरनुकूलतर्काभावेन असम्भवात्। (वि० भा० प्र० पृ० ४०६)
४. “तं त्वौपनिषदम्” “वेदान्तविज्ञान” इत्यादि वाक्याच्छाब्दसाक्षात्कारस्यैव मुक्तिहेतुत्वावगमाच्च। (वही)

अतः शब्द के द्वारा ब्रह्मापरोक्षज्ञान को मानने की कोई आवश्यकता नहीं, तो यह ठीक नहीं; क्योंकि ब्रह्म को "औपनिषद" अर्थात् उपनिषद का विषय कहा गया है। इस पर यदि कहा जाय कि परोक्ष प्रत्यय का हेतु मानने पर भी "औपनिषद" शब्द में प्रयुक्त तद्धित प्रत्यय की संगति लग जाती है, तो यह भी युक्तियुक्त नहीं; क्योंकि अपरोक्ष स्वभाव वाले ब्रह्म के विषय में परोक्ष ज्ञान के भ्रमात्मक होने के कारण परोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने वाले शब्द के अप्रामाण्य की प्रसक्ति होगी।^१ ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान ही सम्यग् ज्ञान है। अतएव शब्द का प्रामाण्य अपरोक्ष स्वभाव वाले ब्रह्म के अपरोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने में ही हो सकता है। यदि शंका हो कि शब्द के परोक्ष ज्ञान जनक होने के कारण वेदान्त वाक्य भी परोक्षज्ञानजनक ही होगा और यदि वेदान्त वाक्य की परोक्ष-ज्ञानजनकता के सम्बन्ध में यह अनुमान प्रस्तुत किया जाय कि "वेदान्तः परोक्षज्ञानजनकः वाक्यत्वात् सम्मतवत्", तो यह भी युक्त नहीं, क्योंकि उक्तानुमान में आगम ही बाधक है।^२ किंच "दशमस्त्वमसि" इस वाक्य में व्यभिचार दृष्ट है क्योंकि उक्त स्थल में शब्द से भी अपरोक्ष ज्ञान होता है। इसलिए "वाक्यत्वात्" इस हेतु के व्यभिचार युक्त होने के कारण यह हेतुबाधक है, अतः साध्यसाधन में असंगत है। यहाँ यह भी नहीं कहते कि दशमस्त्वरूपी ज्ञान इन्द्रियजन्य है, शब्द जन्य नहीं; क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय के वन्द होने पर भी यह ज्ञान होता है। यदि कहे कि चक्षुरिन्द्रिय के वन्द होने पर भी त्वगिन्द्रिय के व्यापार से ही यह ज्ञान होता है, अतः इसे इन्द्रियजन्य क्यों न माना जाय, तो यह भी युक्त नहीं; क्योंकि ऐसा मानने पर "दशमस्त्वमसि" इस वाक्य के सुनने के पूर्व भी इन्द्रिय-व्यापार से यह ज्ञान होना चाहिये था, किन्तु ऐसा होता नहीं। अतः सिद्ध होता है कि यह वाक्य ही अपरोक्ष ज्ञान का जनक है, इन्द्रिय नहीं।^३ यहाँ यह शंका भी समुचित नहीं कि उपर्युक्त

१. अपरोक्षस्वभावे वस्तुनि परोक्षज्ञानस्य विभ्रमत्वात् तज्जनकत्वे शब्दस्या-
प्रामाण्यं स्यादित्यर्थः। (वि० ता० जी०, पृ० ४०९)
२. एवं वेदान्तः परोक्षज्ञानजनकः वाक्यत्वात्, सम्मतवत् इत्यनुमाने आगमबाधो
दर्शितः। (वि० भा० प्र०, पृ० ४०९)
३. किंच दशमस्त्वमसीति वाक्ये व्यभिचारः। न च तत्रेन्द्रियमेवापरोक्षज्ञान-
मुत्पादयति निमीलिताक्षस्यापि त्वगिन्द्रियव्यापार सम्यक्वादिति वाच्यम्,
तच्छब्दश्रवणात् प्रागपि तत्प्रसंगात्। (वि० भा० प्र०, पृ० ४०९)

वाक्य से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को परोक्ष ही क्यों न माना जाय; क्योंकि अपरोक्ष भ्रम की निवृत्ति में अपरोक्ष ज्ञान ही समर्थ है, परोक्ष ज्ञान नहीं।^१ अतएव शब्द को अपरोक्ष ज्ञान का हेतु मानना आवश्यक है।

मन को आत्मसाक्षात्कार का करण नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसकी करणता का निषेध अनेक श्रुतियों में उपलब्ध होता है। "यन्मनसा न मनुते" (केन १।६) यह श्रुति स्पष्ट रूप से ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति मन की करणता का निषेध करती है। यदि कहें कि मन की करणता का निषेध अपरिपक्वमन-विषयक ही है, तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि "येनाहुर्मनो मतम्" इस वाक्य शेष में सामान्य मन का ही ग्रहण है, अपरिपक्व मन का नहीं। इस पर यदि शंका हो कि "यद्वाचाज्जभ्युदितम्" (केन १।५) इस श्रुति में शब्द की करणता का भी निषेध है, तो इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है कि इस निषेध का "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (ते० २।४) इस श्रुति के अनुरोध से शब्द की अर्थप्राप्ति रूपासक्ति के निषेध के द्वारा शब्दनिष्ठ-साक्षात्कार के निषेध में ही तात्पर्य है। ऐसा मानना होगा। इसलिए शक्यसम्बन्ध-रूप लक्षण से शब्द में ब्रह्मसाक्षात्कार की करणता का निषेध नहीं है।^२ "मनसेवानुद्वष्टव्यम्" इस श्रुति से सिद्ध मन की करणता की उपपत्ति शब्द के सहायक रूप में भी हो सकती है, क्योंकि शब्द से साक्षात्कार के उत्पादन में मन की एकाग्रता की अपेक्षा होती ही है। 'मनसा ह्येष पश्यति' इत्यादि स्थल में बाधुषज्ञान में मन की करणता के अभाव में भी केवल हेतुत्वरूप में तृतीया का प्रयोग उपलब्ध होता है। उसी प्रकार यहाँ भी शब्द के सहकारी रूप में ही मन का हेतुत्व उपपन्न है। मधुसूदन सरस्वती ने भी शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति को संभव माना है। उन्होंने वेदान्तकल्पलतिका, सिद्धान्तविन्दु तथा अद्वैतासिद्धि में "शब्दापरोक्षवाद" का समर्थन किया है। खण्डन-खण्डखाह्य, चित्सुखी, पंचदशी तथा संक्षेपशारीरक इत्यादि ग्रन्थों में भी "शब्दापरोक्षवाद" का समर्थन किया गया है। इन सभी के मत में महावाक्यश्रवण ही आत्मसाक्षात्कार का करण है। श्रुतियों में भी

१. न च तत्र परोक्षज्ञानमेव न त्वपरोक्षज्ञानमिति वाच्यम्, अपरोक्षभ्रमाज्ञानानि वृत्तिप्रसंगात् । (वही)

२. शक्यसम्बन्धरूपलक्षणामुत्प्रेषेन तस्य तत्करणत्वाविरोधात् ।

वेदान्तवाक्यजन्य ज्ञान को ही आत्मसाक्षात्कार का करण माना गया है। "वेदान्तविज्ञानमुनिदिचतार्यः" (मु० उ० ३।२।५); "तं त्वोपनिषदं पुरुषं पृच्छामि" (बृ० उ० ३।१।२६); "नावेदविन्मनुते तं बृहत्तम" (भा० उ० ४); "योऽस्माकमविद्यायाः परं पारं तारयसि" (प्रश्न ६।८), "तमसः पारं दर्शयसि" (छा० ७।२।२५) इत्यादि श्रुतियों में आचार्य द्वारा श्रुत वेदान्तवाक्य को ही ब्रह्मज्ञान का साधन कहा गया है।^१

वार्तिककार सुरेश्वराचार्य ने भी विवरणप्रस्थान के समान ही "तं त्वोपनिषदं पुरुषम्" (बृ० उ०, ३।१।२६) इस श्रुति तथा शास्त्रयोनित्वात् (श्र०सू०, १।१।३) इस सूत्र के आधार पर आत्मसाक्षात्कार के प्रति उपनिषद्वाक्य को ही करण माना है^२, मन को नहीं। उनका कथन है कि भावनोपचित चित्त केवल्य का कारण नहीं बन सकता, क्योंकि वाक्यार्थज्ञान के उत्पन्न होते ही अज्ञान के नष्ट हो जाने से तज्जन्य चित्त का भी समुच्छेद हो जाता है।^३ "यन्मनसा न मनुते" इस श्रुति में भी मन के कारणत्व का निषेध किया गया है। इस पर यदि कहें कि "मनसैवानुद्गृह्यम्" यह श्रुति ब्रह्मसाक्षात्कार में मन के ही असाधारण कारणत्व का बोध करवाती है तो यह उचित नहीं; क्योंकि इससे मन के साधारणकारणत्व का ही समर्थन होता है—असाधारणकारणत्व का नहीं। आभास प्रस्थान के अनुसार आत्म या अनात्मा सभी प्रकार के पदार्थों के विज्ञान में मन का साधारणकारणत्व ही स्वीकृत है, असाधारण कारणत्व नहीं।^४

सुरेश्वरानार्य शब्द भक्ति को अचिन्त्य एवं अपरिमित माहात्म्य-सम्पन्न स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि जैसे "देवदत्तोत्तिष्ठ" यह बोधक शब्द सुषुप्त देवदत्त को विषय बनाये बिना ही देवदत्तगत निद्रा

१. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५३३।

२. आस्येवोपनिषत्स्वेनं यतो व्याचक्षते बुधाः।

कर्मकाण्डे विरोधित्वान्नैयं व्याचक्षति ॥

त्वं त्वोपनिषदं धीरा ब्रह्मात्मानं प्रचक्षते ॥

(बृ० उ० भा० वा०, ३।१।११५-१६)

३. भावनोपचितो चेतो न केवल्यकारणम्।

तस्यैव समुच्छेदात्तद्वेत्तज्ञानहानतः ॥ (बृ० उ० भा० वा०, २।४।२०५)

४. आत्मानात्मपदार्थेषु विज्ञानोत्पत्तिसाधनम्।

मनः साधारणं दृष्टं सर्वज्ञानहेतुतः ॥

(वही, ४।४।६५०)

का बाध कर देता है, उसी प्रकार तत्त्वमस्यापि शब्द आत्मा को निषेध बनाये बिना ही आत्मगत अविद्या का बाध कर देता है ।^१ इस प्रकार हमने देखा कि निवरणप्रस्थान तथा वार्तिकप्रस्थान के अनुसार शब्द से भी अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति संभव है और वेदान्त वाक्य सभी शब्द ब्रह्मसाक्षात्कार का करण है ।

किन्तु भामतीकार वाचस्पति मिश्र ने शब्द की अपरोक्षज्ञान जनकता का खण्डन किया है । उनके मत में मीमांसासहित शब्द भी आत्मसाक्षात्कार के प्रति करण नहीं बन सकता, क्योंकि साक्षात्कार प्रत्यक्ष प्रमाण का ही फल है शब्द का नहीं । जिस प्रकार कुटज बीज से बटाङ्कुर की उत्पत्ति संभव नहीं; उसी प्रकार शब्द से, जो सदैव परोक्ष ज्ञान का ही जनक होता है, अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती ।^२ "दशमस्त्वमसि" इत्यादि स्थल में भी शब्द-सहकृत चक्षुरिन्द्रिय से ही दशमत्व का अपरोक्ष ज्ञान (साक्षात् ज्ञान) होता है; चक्षुरिन्द्रियशून्य अन्धे को परोक्ष ज्ञान ही होता है ।^३ यदि यह मान भी लें कि शब्द-श्रवण से अन्धे को यह अपरोक्ष ज्ञान होता है कि मैं दशम हूँ, तो वहाँ स्पर्शनेन्द्रिय त्वचा के द्वारा ही यह ज्ञान हो पाता है, केवल शब्द से नहीं यह समझना चाहिए । "दशमोऽहमस्मि" इस प्रकार का अपरोक्ष ज्ञान अन्तःकरण से भी सम्भव है । यदि यह ज्ञान शरीर विषयक हो तो स्पर्शनेन्द्रिय के द्वारा अन्यथा ज्ञानान्तरसहित अन्तःकरण के द्वारा ही संभव है ।^४ अतः "दशमस्त्वमसि" इत्यादि स्थल में भी इन्द्रिय ही साक्षात्कार में समर्थ है, शब्द नहीं । इस प्रकार शब्द की साक्षात्कार-ज्ञानजनकता कहीं भी दृष्ट नहीं है । शब्द स्वभावतः परोक्ष ज्ञान का

१. बृ० उ० भा० वा०, १।४।८५८-६२; नै० सि० २।४; तथा अ० सि० पृ० ७३९ ।

२. न चैष साक्षात्कारो मीमांसासहितस्यापि शब्दस्य प्रमाणस्य फलं, अपितु प्रत्यक्षस्य; तस्यैव तत्फलत्वनियमात् । अन्यथा कुटजबीजादपि बटाङ्कुरोत्पत्तिप्रसङ्गात् । (भामती, पृ० ५७)

३. दशमस्त्वमसीत्यत्रापि तत्सचिवादक्षादेव साक्षात्कारः, अन्धादेस्तु परोक्षधीरेव । (वे० क०, पृ० ५६)

४. दशमोऽहमस्मीत्यपरोक्षज्ञानम् अन्तःकरणेन संभवति, शरीरविषयं चेत् स्पर्शनेन्द्रियेण वा ज्ञानान्तरापनयसहितान्तःकरणेन वा संभवति ।

(वे० क० पृ०, पृ० ५६)

जनक है, अतः उससे अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। किन्तु अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के बिना अपरोक्ष भ्रम की निवृत्ति नहीं हो सकती। रज्जुसर्प आदि स्थल में तो आप्तवाक्य से भी भ्रम की निवृत्ति देखी जाती है, क्योंकि वहाँ भ्रम सोपाधिक नहीं। सोपाधिक भ्रमस्थल में शब्द के द्वारा भ्रम निवृत्ति सम्भव नहीं। दिङ्मोह, अलात-चक्र, चलदक्ष, मरुमरीचिसलिल आदि स्थल में अपरोक्ष ज्ञान ही भ्रम के निवर्तन में समर्थ होता है। शब्द या अनुमान से दिगादिविषयक परोक्ष ज्ञान होने पर भी दिङ्मोहादि की निवृत्ति नहीं होती।^१ अतएव अहंकारोपाधिक आत्मस्वरूप भ्रमस्थल में ब्रह्मापरोक्ष ज्ञान ही भ्रम का निवारक बन सकता है। 'त्वम्' पदार्थरूप जीव के दुःखित्व, शोकित्व, मोहत्व आदि की निवृत्ति के लिए 'तत्' पदार्थरूप ब्रह्म का साक्षात्कार आवश्यक है। बिना इसके आत्मविषयक भ्रम ज्ञान की निवृत्ति सम्भव नहीं।^२

वाचस्पति मिश्र के अनुसार अन्तःकरण के द्वारा ही आत्मसाक्षात्कार संभव है, शब्द के द्वारा नहीं। यद्यपि आत्म-साक्षात्कार में शब्दज्ञान की भी उपयोगिता है तथापि शब्दज्ञान की आत्म-साक्षात्कार का कारण नहीं माना जा सकता। वे कहते हैं कि निर्विचिकित्स वाक्यार्थ की भावना से अन्तःकरण का परिष्कार होता है और परिष्कृत अन्तःकरण ही अपरोक्ष 'त्वम्' पदार्थ के तत्तदुपाधि के निषेध के द्वारा 'तत्' पदार्थ रूप ब्रह्म का अनुभव करवाता है।^३ भामतीकार ने स्थान-स्थान पर अन्तःकरण को ही ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण स्वीकार किया है। यद्यपि वे

१. साक्षात्काररूपो हि विपर्यायः साक्षात्काररूपेणैव तत्त्वज्ञानेनोच्छिद्यते, न तु परोक्षावभासेन; दिङ्मोहालालचक्रचलद्वृत्तमरुमरीचिसलिलातिविभ्रमेवपरोक्षावभासिषु अपरोक्षावभासिभिरेव दिगादितत्त्वप्रत्ययनिवृत्तिर्यथा, नो ज्ञान्वाप्तवचननिष्ठादिशिनिचतुर्दिगादितत्त्वानां दिङ्मोहादयो निवर्तन्ते।

(भामती, पृ० ५५)

२. तस्मात् 'त्वं' पदार्थस्य 'तत्' पदार्थत्वेन साक्षात्कार एवित्यः। एतावता हि त्वंपदार्थस्य दुःखित्वशोकित्वादिनासाक्षात्कारनिवृत्तिः, नान्यथा।

(भामती, पृ० ५५)

३. तस्मात् निर्विचिकित्सवाक्यार्थभावनापरिष्कारसहितमन्तःकरणं त्वंपदार्थस्यापरोक्षस्य तत्तदुपाध्याकारनिर्बंधेन तत्पदार्थतामनुभावयतीति युक्तम्।

(भामती, पृ० ५७)

ब्रह्मसाक्षात्कार में 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों की उपयोगिता का भी आपत्ताप नहीं करते और उनको उपयोगिता को स्वीकार करते हैं, तथापि वे उन्हें अन्तःकरण के संस्कार के लिये ही उपयोगी मानते हैं, स्वतन्त्र रूप में नहीं। संस्कृत अन्तःकरण ब्रह्मसाक्षात्कार में समर्थ होता है। उसे किसी अन्य साधन की अपेक्षा नहीं रहती। वेदान्तवाक्यार्थ-ज्ञान के अभ्यास से चित्त का कालुष्य मिट जाता है और यह ब्रह्मस्वरूप की प्रत्यक्ष में समर्थ बन जाता है। जिस प्रकार चक्षुरिन्द्रिय के तिमिर-दोष से दूषित रहने पर विषय का प्रत्यक्ष नहीं होता है और औषधि प्रयोग से उस दोष के निवृत्त होते ही विषय का प्रत्यक्ष चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा होने लगता है, उसी प्रकार वेदान्तवाक्य से कालुष्य के दूर होते ही निर्मल अन्तःकरण के द्वारा ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है। जैसे तिमिरदोष निवारणार्थ औषधि की उपयोगिता का निवेद्य नहीं किया जा सकता, वैसे ही औषधि को ही प्रत्यक्षज्ञान का जनक नहीं माना जा सकता; वैसे ही प्रकृतस्थल में भी वाक्यार्थज्ञान की उपयोगिता को स्वीकार करते पर भी उसे ही ब्रह्मसाक्षात्कार का करण नहीं माना जा सकता। ब्रह्मसाक्षात्कार का करण तो अन्तरिन्द्रिय रूप मन को ही माना जा सकता। इस प्रकार हम देखते हैं कि ब्रह्मसाक्षात्कार में भामतीकार शब्द की उपयोगिता को भी स्वीकार करते हैं। किन्तु विवाद प्रधानता के संबंध में है। शब्द को ब्रह्मसाक्षात्कार का करण मानने वाले विवरण तथा चार्तिकमतानुयायी शब्द को ही ब्रह्मसाक्षात्कार का प्रधान कारण स्वीकार करते हैं; जबकि भामतीकार शब्द की उपयोगिता केवल अन्तःकरण के संस्कार के लिये ही मानते हैं। शंकराचार्य ने भी गीताभाष्य (२।२१) में शास्त्राचार्योपदेश तथा शमदमादि से संस्कृत मन को आत्म-दर्शन में करण बताया है।^१ भामतीकार शब्द के द्वारा अपरोक्षज्ञान की उत्पत्ति के सिद्धान्त को नहीं मानते। किन्तु वेदान्तवाक्यजन्य भावनायुक्त अन्तःकरण को साक्षात्कार का करण स्वीकार करने में यह शंका होती है कि भावनाजन्य साक्षात्कार के समान भ्रम ज्ञान क्यों न माना जाय। यदि कहें कि अन्तःकरण के करण होने के कारण भावना-जन्य साक्षात्कार को भ्रमरूप नहीं माना जाता, तो प्रश्न है कि शक्ति-रजतादि भ्रमस्थल में भी तो अन्तःकरण करण रहता है फिर उसे भ्रम-रूप क्यों माना जाता है? उपर्युक्त शंका के समाधान में कल्पतरुकार

१. उक्तं च गीताविवरणे भाष्यकारैः—शास्त्राचार्योपदेशशमदमादिरास्कृतं मन आत्मदर्शने कारणमिति ।

का कथन है कि भावनाजन्य ब्रह्म-साक्षात्कार को कामिनी-साक्षात्कार के समान भ्रमरूप इसलिये नहीं मान सकते कि इसमें वेदान्त वाक्यरूप मूल प्रमाण की दृढ़ता विद्यमान है। वेदान्त वाक्यों के अप्रामाण्य की शंका कथमपि नहीं की जा सकती। ये वाक्य स्वतः प्रमाण रूप हैं। इन वाक्यों के निरन्तराभ्यास से उत्पन्न संसार को भ्रमोत्पादक नहीं माना जा सकता।^१

ब्रह्म-साक्षात्कार में मन की करणता श्रुतिसिद्ध है। "एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः", (मु० उ० ३।१।९) दृश्यते स्वप्नयाबुद्ध्या (कठ० ३।१२) इत्यादि श्रुतियाँ ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति मन की करणता का स्पष्ट रूप से प्रतिपादन कर रही हैं। "अहमेवेदं सर्वं सर्वोऽस्मीति मन्यते सोऽस्य परमो लोकः" (बृ० उ० ४।३।२०) इस श्रुति से प्रतिपादित स्वप्नकालीन निर्गुण ब्रह्म साक्षात्कार के प्रति मन को ही करण माना गया है, क्योंकि स्वप्नकाल में मन के अतिरिक्त कोई अन्य कारण नहीं रहता। "ज्ञान-प्रसादेन विभुदसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः" (मु० उ० ३।१।८) इस श्रुति में भी "ज्ञान प्रसाद" शब्द से विवक्षित चित्त की एकाग्रता के प्रति हेतुरूप से ही ध्यानशब्द का प्रयोग किया गया है। केवल प्रसंख्यान आत्मसाक्षात्कार में करण नहीं है, क्योंकि ज्ञान के करण के रूप में कहीं भी उसकी प्रतीति नहीं होती। कामातुर पुरुष के कामिनी-साक्षात्कार की प्रसंख्यानसहकृत मन की करणता से ही उपपत्ति सम्भव है, अतः ज्ञान के प्रति अक्लृप्त अन्य करण को स्वीकार करना सर्वथा निरर्थक है।^२

इस सम्बन्ध में सिद्धान्तलेशसंग्रहकार अप्ययदीक्षित का कथन है कि सोपाधिक आत्मा के अहमाकारवृत्तिरूप प्रमात्मक साक्षात्कार के प्रति मन की करणता लोकप्रसिद्ध है। विवरणकार ने भी सोपाधिक आत्मसाक्षात्कार के प्रति मन की करणता को स्वीकार किया है। प्राति-भासिक स्वप्न प्रपञ्च के विपरीत व्यावहारिक प्रमात्ता आदि पदार्थों के

१. वेदान्तवाक्यज्ञानभावनाजापरोक्षधीः ।

मूलप्रमाणदाढ्येन न भ्रमत्वं प्रपद्यते ॥

(वे० क०, पृ० ५६)

२. न तु प्रसंख्यानं स्वयं कारणम्, तस्य क्वचिदपि ज्ञानकरणात्वावच्छेतेः । कामातुरकामिनीसाक्षात्कारादाद्यपि प्रसंख्यानसहकृतस्य मनस एव करणत्वोप-पत्त्याऽनद्वैतज्ञानकरणान्तरकल्पनायोगादित्याहुः । (सि० ले० सं०, पृ० ४७१)

ज्ञान के प्रति उन्होंने अन्तःकरण को ही साधन माना है ।^१ स्वप्नकालीन निर्गुण ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति भी मन को ही करण माना गया है, क्योंकि स्वप्नकाल में मन के अतिरिक्त कोई अन्य करण नहीं रहता । कभी-कभी स्वप्न में यह अनुभव होता है कि सब वस्तुओं में सद्रूप से अनुभूयमान 'ब्रह्म' में ही है' इस स्वप्नकालीन अनुभव का करण मन ही हो सकता है । अतएव जाग्रदवस्था में भी विद्योदय होने पर ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति मन को ही करण मानना युक्तियुक्त है ।^२ इस प्रकार सिद्धान्त-वैशेषप्रह में ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति मन की करणता के सिद्धान्त का समर्थन किया गया है । कल्पतरुपरिमल में "शब्दापरोक्षवाद" का खण्डन करते हुए अप्यवर्दीक्षित का कथन है कि यदि शब्द के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान सम्भव होता तो ब्रह्म के अपरोक्षस्वभाव होने के कारण ब्रह्मविषयक शब्दजन्य ज्ञान भी अपरोक्ष होता । परिमाणतः वेदान्त-श्रवण के अनन्तर ही पुरुष को ब्रह्मसाक्षात्कार हो जाता तथा भ्रमज्ञान की निवृत्ति हो जाती । किन्तु ऐसा होता नहीं । अतः शब्द के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के सिद्धान्त को मान्यता नहीं दी जा सकती ।^३

इस प्रकार हमने देखा कि ब्रह्मसाक्षात्कार के करण के सम्बन्ध में भामतीप्रस्थान तथा विवरणप्रस्थान में मतभेद है । विवरण प्रस्थान में शब्द को ब्रह्मसाक्षात्कार का करण माना गया है तथा "शब्दापरोक्षवाद" का समर्थन किया गया है । इस प्रस्थान में ज्ञान की अपरोक्षता को करणस्वभावप्रयुक्त न मान कर विषयस्वभावप्रयुक्त माना गया है । आत्मस्वरूप ब्रह्म के अपरोक्षस्वभाव होने के कारण ब्रह्मविषयक शब्द-बोध को भी अपरोक्ष माना जाता है । इसके विपरीत भामतीप्रस्थान

१. "स्वप्नप्रपञ्चविपरीतप्रमात्रादिज्ञानसाध्यस्यान्तःकरणस्य" इत्यादि पञ्चपादिकाविवरणग्रन्थैरपि तथा प्रतिपादनात् । (सि० ले० सं०, पृ० ४७०)

२. "अहमेवेदं सर्वं सर्वोऽग्नीति मन्यते सोऽग्न्य परमो लोकः" इति श्रुत्युक्ते स्वप्ने ब्रह्मसाक्षात्कारे मनस एव करणत्वसंप्रतिपत्तेश्च; तदा करणान्तराभावात् । (सि० ले० सं०, पृ० ४७१)

३. यदि ब्रह्म स्वतोऽपरोक्षमिति तद्विषयशब्दजन्यमपि ज्ञानमपरोक्षं भवेत्, तदा श्रवणजन्यज्ञानमप्यपरोक्षमिति श्रुतवेदान्तस्य पुंसः तस्मिन् पारोक्ष्यभ्रमानुवृत्तिर्न स्यात् । अनुवर्तते च तदनन्तरमपि भ्रमगृहीतं ब्रह्मणि पारोक्ष्यमिति न शब्दादपरोक्षज्ञानम् । (वे० क० प०, पृ० ५५)

में शब्दापरोक्षवाद को नहीं माना जाता। इस प्रस्थान के अनुयायियों का यह मत है कि शब्द में संसर्गात्मक एवं परोक्षात्मक ज्ञान को ही उत्पन्न करने की शक्ति है, अतएव शब्द से कभी भी असंसर्गात्मक एवं अपरोक्षात्मक ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति तो ज्ञान के कारण इन्द्रिय के द्वारा ही सम्भव है। आत्मा के साथ बहिरिन्द्रियों का सम्बन्ध न होने से आत्मसाक्षात्कार का कारण अन्तरिन्द्रियरूप मन ही हो सकता है।

किन्तु विचार करने पर यह ज्ञात होता है कि आत्मा के स्वयंप्रकाश होने के कारण इसे प्रकाशित करने के लिए किसी साधन या कारण की आवश्यकता नहीं है। यदि घटपटादि पदार्थों के समान आत्मा को भी प्रकाशित करने के लिए किसी अन्य प्रकाश या साधन की आवश्यकता मानी जाय तो यह स्वयंप्रकाश न रहे और अन्वाधीन-प्रकाश होने के कारण घटपटादि पदार्थों के समान आत्मा के भी जड़त्व की प्रसक्ति हो जाय। अतएव प्रकाश स्वरूप आत्मा को प्रकाशित करने के लिए किसी अन्य प्रकाश की आवश्यकता नहीं मानी जा सकती। स्वयंप्रकाश आत्मा का साक्षात्कार करने के लिए किसी प्रमाण या साधन की आवश्यकता नहीं, आवश्यकता है केवल अज्ञानावरण को दूर करने की। आवरण को दूर करने में ही साधनों की उपयोगिता है। आवरण के दूर होते ही आत्मज्योति के दर्शन हो जाते हैं, जैसे आकाश से मेघ के हटते ही प्रकाशमान सूर्य का दर्शन हो जाता है। परमार्थतः आत्मा स्वयंप्रकाश होने के कारण किसी भी प्रमाण का विषय नहीं है। इसीलिए श्रुतियों में आत्मा या ब्रह्म को "अप्रमेय" कहा गया है।

उपसंहार

भामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान के तुलनात्मक अध्ययन के प्रसंग में हमने यह देखा कि भामतीप्रस्थान के अनेक सिद्धान्तों पर मण्डन मिश्र का प्रभाव पड़ा है, जबकि विवरण प्रस्थान के सिद्धान्तों पर मुरेश्वराचार्य का। जैसा हम देख चुके हैं मण्डन मिश्र ने अविद्या के आश्रय और विषय में भेद माना है। वे जीव को अविद्या का आश्रय तथा ब्रह्म को अविद्या का विषय मानते हैं। वाचस्पति मिश्र ने भी जीव को अविद्या का आश्रय तथा ब्रह्म को अविद्या का विषय माना है। मण्डन मिश्र ने ब्रह्म के कल्पनाशून्य होने में उसकी विद्यात्मकता को कारण बताया है। वाचस्पति मिश्र ने भी ब्रह्म के अज्ञानाश्रयत्व का खण्डन उसकी विद्यात्मकता के आधार पर ही किया है। जीव को अविद्या का आश्रय मानने में जो इतरेतदाश्रयत्वरूप दोष उत्पन्न होता है उसका निराकरण मण्डन मिश्र ने बीज और अंकुर के दृष्टान्त से किया है। वाचस्पति मिश्र ने भी इसी दृष्टान्त के आधार पर उपर्युक्त दोष का निराकरण किया है। किन्तु मुरेश्वराचार्य अविद्या के आश्रय तथा विषय के भेद को नहीं मानते। इनके मत में ब्रह्म ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों है। ब्रह्म और अविद्या में आध्याध्यायी तथा विषयविषयी-भाव सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध अनादि एवं नैसर्गिक है। अविद्या आत्मा की सर्जनात्मिका शक्ति है अतः आत्मा अविद्या से सदैव सम्बद्ध रहता है।^१ विवरण-प्रस्थान में भी अविद्या का आश्रय और विषय ब्रह्म को ही माना गया है तथा अविद्या के आश्रय और विषय के भेद का निराकरण किया गया है। विवरणकार का कथन है कि अविद्या आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा नहीं रखती। जैसे अन्धकार अपने आश्रयभूत प्रदेश का आवरण स्वयं करता है वैसे ही अविद्या भी अपने आश्रय के आवरण में समर्थ है। चित्सुखीकार का कथन है कि अविद्या के सम्बन्ध के बिना ईश्वर का सर्वज्ञत्व भी संभव न हो सकेगा। शंकराचार्य ने भी मायोपाधि से युक्त ब्रह्म अर्थात् ईश्वर को ही सर्वज्ञत्व आदि

लक्षण वाला कहा है ।^१

मण्डन मिश्र ने अनेक जीववाद के समर्थन के निमित्त मूलाविद्या के नानात्व का प्रतिपादन किया है । वाचस्पति मिश्र ने भी अनेकजीववाद के समर्थन के लिये मूलाविद्या के नानात्व को स्वीकार किया है । मूलाविद्या के नानात्व के समर्थन में उनका यह तर्क है कि यदि मूलाविद्या एक होती तो एक जीव में विद्या का उदय हो जाने से समस्त जीवों की अविद्या दूर हो जाती और सभी जीव मुक्त हो जाते । किन्तु ऐसा होता नहीं है । जिस जीव में विद्या उत्पन्न होती है उसी की अविद्या नष्ट होती है जीवान्तर को नहीं; क्योंकि भिन्न अधिकरण में रहनेवाली विद्या और अविद्या में विरोध नहीं है ।^२ वे कहते हैं कि अविद्या के नाना होने पर भी अविद्यात्वसामान्य से इसके लिये किया गया एकत्व का प्रयोग औपचारिक है ।^३

इसके विपरीत विवरणकार मूलाविद्या के नानात्व पक्ष को स्वीकार नहीं करते । उन्होंने मूलाविद्या के एकत्व को ही माना है । यद्यपि मूलाज्ञान एक ही है, तथापि इसकी अवस्थाएँ अनेक हैं । मूलाज्ञान के अवस्थाभेद ही अनिर्वचनीय रजतादि के उपादान बनते हैं, तथा शुक्तिकादि के ज्ञान से निवृत्त हो जाते हैं ।^४ मूलाज्ञान को एक मानने पर भी प्रतिजीव में रहने वाले अज्ञान के अवस्थाभेद को मानकर (अथवा मूलाविद्या को सांश मानकर) विवरण प्रस्थान में जीवों के बन्धन और मोक्ष की व्यवस्था का उपपादन किया गया है ।^५

वस्तुतः अविद्या के नानात्व को माने बिना जीव के नानात्व की उपपत्ति नहीं हो सकती । जीव के नानात्व के उपपादन के लिये अविद्या के नानात्व को मानना ही होगा । मामती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान

१. "मायोपाविर्जगद्योनिः सर्वज्ञत्वादिलक्षणः" । (वाक्य वृत्ति)

२. तेन सदैव जीवस्य विशोत्पन्ना तस्यैवाविद्यापनीयते न जीवान्तरस्य; भिन्नाधिकरणयोर्विद्याविद्ययोरविरोधात् । (मामती, १।४।३, पृ० ३७७-७८)

३. अविद्यात्वमात्रेण च एकत्वोपचारः,
अव्यक्तमिति च अव्याकृतमिति च । (वही)

४. मूलाज्ञानस्यैव अवस्थाभेदः रजताधुपादानानि
शुक्तिकादिज्ञानैः सहाध्यासेन निवर्तन्ते इति कल्प्यताम् ।
(पं० पा० बि०, पृ० ९८-९९)

५. सि० ले० सं० ।

दोनों में जीव के नानात्व को स्वीकार किया गया है। भामतीकार ने जीव के नानात्व के उपपादन के लिये मण्डन मिश्र के समान अविद्या के नानात्व को स्वीकार किया है। किन्तु विवरणकार ने मूलाविद्या के एकत्व को स्वीकार करते हुए भी उसके अवस्था-भेद को स्वीकार किया है। इस प्रकार दोनों ही प्रस्थानों में जीव के नानात्व के उपपादन के लिये अविद्या के नानात्व (भेद) को किसी न किसी तरह माना ही गया है।

मण्डन मिश्र शब्द ज्ञान को सम्बन्धात्मक एवं परोक्षात्मक मानते हैं। उनके मत में "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यों से उत्पन्न ज्ञान ब्रह्म-साक्षात्कार में समर्थ नहीं है। श्रवणानन्तर मनन तथा प्रसंख्यान के द्वारा ही शब्दज्ञान की परोक्षता तथा सम्बन्धात्मकता दूर होती है और ब्रह्म का साक्षात्कार सम्भव होता है। उनके मत में "विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत" यह श्रुति इसी सिद्धान्त का समर्थक है तथा "ततस्तु तं पश्यते निष्कलं-ध्यायमानः" (मु० ३।१।८) यह श्रुति भी प्रत्ययाभ्यासरूप प्रसंख्यान या ध्यान को ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण बता रही है।

वाचस्पति मिश्र ने भी ध्यान को ही साक्षात्कार का कारण माना है।^१ वे० कल्पतरुकार अमलानन्द का कथन है कि वाचस्पति मिश्र ध्यान से उत्पन्न प्रमा को ही शास्त्र-दृष्टि मानते हैं और बादरायण का "अपि च संराधने प्रत्ययानुमानाभ्याम्" (ब० सू० ३।२।२४) यह सूत्र भी इस पक्ष का समर्थन कर रहा है।^२ इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने साक्षात्कार को ध्यान का फल बताते हुए मण्डन मिश्र के प्रसंख्यान विषयक सिद्धान्त का समर्थन किया और प्रसंख्यान को ब्रह्म-साक्षात्कार में मन का सहकारी कारण स्वीकार किया है।^३ उनका कथन है कि

१. "ध्यानस्य हि साक्षात्कारः फलम् साक्षात्कारश्चोत्सर्गतः तत्त्वविषयः"

—भामती, पृ० २२० तथा ध्यानाभ्यास-वरिपाकेन साक्षात्कारो विज्ञानम्,
भामती, पृ० २२२।

२. अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा ।

शास्त्रदृष्टिर्मता तां तु वेत्ति वाचस्पति परः ॥

(वे० क० १।१।२८, पृ० २१८)

३. न चैष साक्षात्कारो शब्दस्य प्रमाणस्य फलम्

अपितु प्रत्ययस्य, तस्यैव तत्फलत्वनियमात् ।

अन्यथा कुटजबीजादपि वटांकुरोत्पत्तिप्रसंगात् ।

(भामती १।१।१, पृ० ५५-५७)

ब्रह्मसाक्षात्कार आगम (श्रुति-शब्द) और युक्ति का फल नहीं; अपितु युक्त्यागमार्थ ज्ञानादित संस्कार से युक्त चित्त ही ब्रह्मसाक्षात्कार में समर्थ है ।^१

सुरेश्वराचार्य ने मण्डन मिश्र के इस मत का तीव्र खण्डन किया है। नैष्कर्म्यसिद्धि तथा वार्तिक ग्रन्थों में उन्होंने ब्रह्मसाक्षात्कार को उपनिषद्-वाक्यजन्य सिद्ध किया है। “तं त्वौपनिषद पुरुषम्” (बृ० उ० ३।१।२६) इस श्रुति तथा “शास्त्रयोनित्वात्” (बृ० सू० १।१।३) इस सूत्र के आधार पर ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति उपनिषद्-वाक्य को कारण माना है, मन को नहीं ।^२

विवरणकार प्रकाशात्मयति ने भी आत्मसाक्षात्कार का कारण उपनिषद्-वाक्य (शब्द) को ही माना है। उनका कथन है कि “तं त्वौपनिषदम् पुरुषम्” इस श्रुति में “औपनिषद्” शब्द में प्रयुक्त तद्धित प्रत्यय के द्वारा शब्द की ब्रह्मावगति-हेतुता उपपन्न है ।^३

यहाँ यह शंका होती है कि उपनिषद्-वाक्य के परोक्ष प्रत्यय के हेतु होने पर भी “औपनिषद” शब्द में तद्धित प्रत्यय की संगति हो सकती है, अतः इससे शब्द की अपरोक्षज्ञान-जनकता कैसे सिद्ध की जा सकती है। इस शंका के समाधान में विवरण के टीकाकार चित्सुखाचार्य का कथन है कि अपरोक्षस्वभाव वस्तु (ब्रह्म) में परोक्ष ज्ञान भ्रम है, अतः उपनिषद् वाक्य रूप (शब्द) के परोक्षज्ञान-जनक होने पर उसके अप्रामाण्य की संभावना होगी ।^४ ब्रह्म के अपरोक्ष स्वभाव होने के कारण ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान ही सम्यग् ज्ञान है। अतएव उपनिषद् वाक्य

१. सत्यं न ब्रह्मसाक्षात्कारः आगमयुक्तिफलमपितु

चित्तमेव ब्रह्मसाक्षात्कारवती बुद्धियुक्ति समाधत्ते ।

(भाष्य ४।१।२, पृ० ९३२)

२. तं त्वौपनिषदं धीरा ब्रह्मात्मानं प्रवक्षते ।

(बृ० उ० भा० वा०, ३।१।११६)

३. एवं च “तं त्वौपनिषदम्” इति तद्धितप्रत्ययेन ब्रह्मावगतिहेतुत्वं शब्दस्य दर्शितमुपपन्नं भवति, अपरोक्षावगतेरेव सम्यगवगतित्वात् ।

(पं० पा० वि०, पृ० ४०८)

४. अपरोक्षस्वभावे वस्तुनि परोक्षज्ञानस्य विभ्रमत्वात् तज्जनकत्वे शब्दस्याप्रामाण्यं स्यादित्यर्थः ।

(वि० ता० दी०, पृ० ४०९)

(शब्द) का प्रामाण्य ब्रह्म के अपरोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने में ही माना जा सकता है । यहाँ यह शंका भी उचित नहीं कि शब्द में परोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने की ही शक्ति है, अपरोक्ष ज्ञान का नहीं; क्योंकि "दशमस्त्वमसि" इत्यादि वाक्य से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति दृष्ट है । ज्ञान की अपरोक्षता का कारण उसकी इन्द्रियजन्यता नहीं अपितु उसके विषय का स्वभाव है । अपरोक्षवस्तुविषयक ज्ञान अपरोक्ष ही होता है । ज्ञान का अपरोक्षत्व कारण स्वभावप्रयुक्त नहीं अपितु "विषय-स्वभावप्रयुक्त" है । इस शंका के समाधान में कि यदि ज्ञान का अपने-स्वभावप्रयुक्त माना जाय तो परोक्ष घटादि पदार्थों का अपरोक्ष ज्ञान कैसे संभव होगा, नृसिंहाश्रमाचार्य का कथन है कि घटादि अपरोक्ष पदार्थों का अपरोक्षत्व अपरोक्षसंवित् के साथ तादात्म्य के कारण होता है ।^१ वस्तुतः अपरोक्ष संवित् के साथ तादात्म्य सम्बन्ध के बिना घटादि द्रव्यों के अपरोक्षत्व की समुचित व्याख्या संभव नहीं है ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ब्रह्मसाक्षात्कार के कारण के प्रश्न पर वाचस्पति मिश्र मण्डन मिश्र के विचारों से प्रभावित हैं और वे शब्द को अपरोक्ष ज्ञान का कारण नहीं मानते । इसके विपरीत विवरणकार प्रकाशात्मयति सुरेश्वराचार्य के समान शब्द में भी अपरोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने की शक्ति स्वीकार करते हैं और तदनुसार ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण प्रसंस्थान या चित्त को न मानकर शब्द को ही मानते हैं ।

यद्यपि श्रवण मनन और निदिध्यासन को सभी जड़ैत-वेदान्तियों ने ब्रह्मसाक्षात्कार का अन्तरंग साधन स्वीकार किया है, तथापि इनके अंगगित्व के सम्बन्ध में दोनों प्रस्थानों में मतभेद उपलब्ध होता है । भामतीकार ने ब्रह्म-साक्षात्कार में निदिध्यासन को अंगी (प्रधान) माना है और श्रवण तथा मनन को निदिध्यासन का अंग स्वीकार किया है । इसके विपरीत विवरणकार ने श्रवण को अंगी तथा मनन और निदिध्यासन को इसका अंग माना है ।^२ सुरेश्वराचार्य ने भी ब्रह्मसाक्षात्कार में

१. अथैव घटादिश्चानपरोक्षस्वभावस्याप्यपरोक्षसंवित्तादात्म्यादपरोक्षत्वम् ।

(वि० भा० प्र०, पृ० ४०५)

२. मनन निदिध्यासनाभ्यां फलोपकार्यङ्गभूताभ्यां सह श्रवणं नाम अङ्गं विधीयते । (पं० पा० वि० पृ० ३०) तथा मनन निदिध्यासनयोश्च श्रवणाङ्गत्वमुत्तरं च वक्ष्यामः ।

(वही, पृ० ५३)

श्रवण को ही अंगी माना है। उनके मत में मनन और प्रसङ्गान की आवश्यकता तो उन निम्न कोटि के व्यक्तियों के लिये है जो महावाक्य-श्रवण मात्र से ब्रह्मसाक्षात्कार में समर्थ नहीं हैं। संक्षेपशारीरककार ने ब्रह्मसाक्षात्कार में श्रवण को ही प्रधान माना है। गण्डनबण्डसाय, चित्सुखी, अद्वैतसिद्धि आदि ग्रन्थों में भी श्रवण को ही ब्रह्मसाक्षात्कार का प्रधान कारण माना गया है। मधुसूदन सरस्वती ने श्रवण से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति को संभव बताया है। वेदान्तकल्पलता, सिद्धान्तविन्दु तथा अद्वैतसिद्धि में उन्होंने बड़े ऊहापोह के साथ इस मत का समर्थन किया है कि वाच्य अपरोक्ष ज्ञान का जनक हो सकता है।

हम देख चुके हैं कि गण्डन मिश्र के मत में महावाक्य-श्रवण से ब्रह्मसाक्षात्कार संभव नहीं और उन्होंने प्रसङ्गान या ध्यान को ही ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण माना है। भामतीकार भी निदिध्यासन को ही ब्रह्मसाक्षात्कार में प्रधान साधन मानते हैं और श्रवण तथा मनन को उन्होंने निदिध्यासन का अंग माना है। इसके विपरीत सुरेश्वराचार्य ने श्रवण को ब्रह्मसाक्षात्कार में प्रधान कारण बताया है। विवरणकार तथा उनके अनुयायियों ने भी श्रवण को ही अंगी (प्रधान) माना है। उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि भामतीकार जहाँ गण्डन मिश्र के विचारों ने प्रभावित हुये हैं तो वहाँ विवरणकार पर सुरेश्वराचार्य के विचारों की छाप स्पष्ट रूप से पड़ी है। विवरणकार प्रकाशात्म्यति अपने अनेक विचारों के लिये सुरेश्वराचार्य के कृणी है, यह बात तब और भी अधिक स्पष्ट हो जाती है जबकि हम यह देखते हैं कि उपर्युक्त अनेक प्रदनों पर पंचपादिकाकार पक्षपाद मौन हैं जिनके ग्रन्थ पर विवरणकार ने अपना "विवरण" प्रस्तुत किया है। पंचपादिकाकार को विवरणकार द्वारा प्रतिपादित प्रतिबिम्बवाद में भी आग्रह नहीं है। उन्होंने जीव के स्वरूप को समझाने के लिये शंकराचार्य द्वारा प्रदत्त सभी दृष्टान्तों की उपयोगिता को मुक्तकण्ठ से स्वीकार किया है। उनका कथन है कि मुखचन्द्रादि प्रतिबिम्बपरक दृष्टान्तों का उपयोग जहाँ प्रतिबिम्बरूप जीव के ब्रह्म से अभेद एवं सत्यत्व के प्रदर्शन के लिये हुआ है, वहाँ घटाकाशादि दृष्टान्तों की उपयोगिता पुरुष की श्रुतिसमर्थित असंगता के प्रतिपादन में है। स्फटिकलौहित्य, रज्जुसर्प आदि आभाससूचक दृष्टान्तों का प्रयोग जीव के इदमंश-प्रयुक्त मिथ्यात्व के प्रदर्शन के लिये किया गया है।^१

१. पंचपादिका, पृ० ११३; तथा वि० प्र० मं० पृ० ७०५-६।

पञ्चादिकाकार ने जीव के स्वल्प को समझाने के लिये दिये गये सभी दृष्टान्तों को दृष्टान्तमात्र ही माना है। स्वयं शंकराचार्य ने भी इसे दृष्टान्तमात्र कहा है और "बुद्धिसाम्य" इस सूत्र के भाष्य में यह स्पष्ट कर दिया है कि दृष्टान्त का उपयोग किसी विशेष प्रयोजन के निमित्त ही किया जाता है। दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में किसी विवरित साक्ष्य का प्रदर्शन ही अभीष्ट होता है, पूर्ण साक्ष्य का प्रदर्शन नहीं। यदि दोनों में पूर्ण साक्ष्य हो जाय तब तो वे दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक ही न रह सकें।^१ भाष्यकार के तात्पर्य को सही-भाँति समझते हुये पक्षपाद ने भी इसे इसी रूप में स्वीकार किया है। वे कहते हैं कि इन दृष्टान्तों का प्रयोजन धृति, तन्मूलक न्याय तथा अनुभव से सिद्ध आत्मा के सम्बन्ध में आर्शकित असंभावना का परिहार तथा संभावना (बुद्धिसाम्य) का प्रदर्शनमात्र है, वस्तु की साक्षात् सिद्धि नहीं।^२

किन्तु शंकराचार्य तथा उनके शिष्य पक्षपादाचार्य के इस स्पष्टीकरण के बाद भी उपर्युक्त दृष्टान्तों के आधार पर शंकरोत्तर वेदान्त में जीव के सम्बन्ध में आभासवाद प्रतिविम्बवाद तथा अवच्छेदवाद का जन्म हुआ तथा परवर्ती आचार्यों ने परपक्ष के सपक्ष और स्वपक्ष के समर्थन में व्यर्थ ही अपनी सारी शक्ति लगा दी। अवच्छेदवाद के समर्थकों ने प्रतिविम्बवाद के विरुद्ध यह कहा कि चैतन्य के नीरूप एवं अमूर्त होने के कारण तथा अन्तःकरणरूप उपाधि के भी नीरूप एवं अमूर्त होने के कारण अन्तःकरण में चैतन्य का प्रतिविम्ब नहीं रह सकता है। किन्तु विचार करने पर यह दोष अवच्छेदवाद में भी समान रूप से प्रसक्त होता है। नीरूप एवं अमूर्त अन्तःकरण के द्वारा अवच्छेद (limitation) भी कैसे माना जा सकता है। इस सम्बन्ध में घटाकाश का दृष्टान्त संगत नहीं है क्योंकि घटरूप उपाधि अन्तःकरण के समान न तो नीरूप है और न ही अमूर्त। अतः घटाकाश के दृष्टान्त से अन्तःकरण के द्वारा नीरूप चैतन्य का अवच्छेद सिद्ध नहीं किया जा

१. ब्र० सू० ३।२।२०।

२. न हि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः कश्चिन् कश्चित् विवक्षितार्थं भुक्त्वा सर्वसाक्ष्यं केनचिद्वर्जयितुं शक्यते। सर्वसाक्ष्ये हि दृष्टान्त-दार्ष्टान्तिक-भावोच्छेद एव स्थान्।

(ब्र० सू० शा० भा० ३।२।२०; पृ० ३५९)

३. एतच्च सर्वमुदाहरणज्ञात धृतितन्मात्रानुभवसिद्धस्य असंभावना-परिहाराय बुद्धिसाम्यार्थं च, न वस्तुन एव साक्षात्सिद्धये। (ब्र० शा०, पृ० ११३)

सकता। इस सम्बन्ध में एक दूसरी बात ध्यान देने की यह है कि वस्तुतः घटरूप उपाधि से अनवच्छिन्न आकाश अवच्छिन्न नहीं हो जाता। उसके अवच्छिन्न रूप से प्रतीत होने का कारण हमारी चक्षुरिन्द्रिय का असमर्थता ही है। यदि घट से हमारी चक्षुरिन्द्रिय प्रतिहत न हो और जिस प्रकार एक्सरेज (X-Rays) अप्रतिहतरूप से शरीर में प्रविष्ट हो कर उसके आन्तरिक रूप का प्रकाशन कर देती है, उसी तरह यह घट के भीतर प्रविष्ट होकर उसके आन्तरिक भागों को भी देख पाती तो घटाकाश तथा महाकाश का भेद दृष्टिगोचर नहीं होता। यह भेद हमारी चक्षुरिन्द्रिय की असमर्थता का ही परिणाम है, वास्तविक नहीं। वास्तविक दृष्टि से तो घट के द्वारा अनवच्छिन्न आकाश का अवच्छेद सम्भव ही नहीं है। अतः घटाकाश आदि अवच्छेदकारक दृष्टान्तों को भी दृष्टान्त रूप में ही समझा जाना उचित है।

इसी सम्बन्ध में एक दूसरा प्रश्न जो दोनों प्रस्थानों के बीच विवाद का विषय बना है, वह है अविद्या के आश्रय का प्रश्न। भामतीकार वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र का अनुसरण करते हुए जीव को ही अविद्या का आश्रय माना है तथा ब्रह्म के अविद्याश्रयत्व का इस आधार पर खण्डन किया है कि विद्यास्वरूप ब्रह्म अविद्या का आश्रय कैसे बन सकता है।^१ दूसरी ओर विवरणकार तथा उनके अनुयायियों ने जीव के अविद्याश्रयत्वपक्ष के खण्डन में यह युक्ति प्रदर्शित की है कि इस मत के अनुसार दृष्टिसृष्टिवाद की प्रसक्ति होती है तथा जगत् की रचना के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं रह जाती। जीव के अविद्याश्रयत्व पक्ष में यह मानना होगा कि जीव ही अपनी अविद्या के द्वारा जगत् की कल्पना करता है; ईश्वर जगत् की सृष्टि नहीं करता। जीव को अविद्या का आश्रय मानने वाले मण्डन मिश्र ने वस्तुतः जीव को ही 'अपनी अविद्या के कारण प्रपञ्चाकार भ्रम का कारण माना है और उन्होंने ब्रह्म की जगत्कारणता का खण्डन किया है।^२ ब्रह्मानन्द सरस्वती ने वेदान्त-मुक्तावली में तथा मधुसूदन सरस्वती ने वेदान्तकल्पलतिका तथा सिद्धान्तविन्दु में जीव के अज्ञानाश्रयत्व का यही अनिवार्य परिणाम

१. विद्यास्वरूपे ब्रह्मणि तदनुपपत्तः। (भामती १।४।३, पृ० ३७८)

२. ब्रह्मसिद्धिकारास्त्वेवमाहुः—जीवा एव स्वाविद्यया प्रत्येकं प्रपञ्चाकारेण ब्रह्मणि विश्राप्स्यन्ति, ब्रह्म तु मायाविशिष्टं विम्बरूपं वा न जगत्कारणम्।

(वि० प्र० सं०, पृ० ७३६)

माना है। सिद्धान्तचिन्तु की टीका में वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर कहते हैं कि वाचस्पतिमिश्र के मत में जीव ही अविद्या का आश्रय होने से स्वाप्निक सृष्टि के समान जगत् की कल्पना करता है। परिणामतः दृष्टिसृष्टिवाद की प्रसक्ति होती है तथा प्रातिभासिक तथा व्यावहारिक सत्ता का भेद मिट जाता है।^१ इसी तरह प्रो० एस० के० दास ने भी वाचस्पति मिश्र के मत में ईश्वर का कोई स्थान नहीं माना है। इस सम्बन्ध में वे लिखते हैं कि वाचस्पति मिश्र के जीव के अविद्याश्रयत्व के सिद्धान्त के परिणामस्वरूप जिस वैयक्तिक विज्ञानवाद की प्रसक्ति होती है, उसमें वस्तुतः ईश्वर के लिए कोई स्थान नहीं है।^२ वाचस्पति मिश्र के सम्बन्ध में की गयी इसी प्रकार की आलोचना का उल्लेख करते हुए वेदान्तकल्पतरुकार अमलानन्द कहते हैं कि यदि जीव को अविद्या का आश्रय माना जाय तो जीव को ही जगत् का कारण मानना होगा और ऐसी स्थिति में वेदान्त वाक्यों का समन्वय ब्रह्म में न मान कर जीव में ही मानना संगत होगा।^३

किन्तु प्रश्न है कि क्या वाचस्पति मिश्र "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" इत्यादि उपनिषद् वाक्यों का समन्वय जीव में मानने के लिए तैयार है और क्या वे प्रातिभासिक और व्यावहारिक सत्ता के भेद को मिटाकर "दृष्टिसृष्टिवाद" को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत हैं। वाचस्पति मिश्र के लिए ऐसा करना संभव नहीं है, क्योंकि इससे शांकर वेदान्त के आधारभूत सिद्धान्तों पर ही कुठाराघात हो जायगा। अतएव उनके सामने यह एक जटिल समस्या है कि वे जीव को अविद्या का आश्रय मानते हुये भी किस प्रकार ईश्वर को जगत् का स्रष्टा मान सकें। परिमलकार ने इस समस्या का समाधान करते हुए कहा है कि यद्यपि वाचस्पति मिश्र के मत में अविद्या का आश्रय जीव है, वह नहीं, तथापि उसका अधिष्ठान ब्रह्म है, जीव नहीं। जैसे रजतादिविवर्तों का अधिष्ठान शुक्तिकादि है, उसी प्रकार जीवाविद्यादिक सकल विवर्तों

१. अविद्याश्रयत्वाभावाच्च तेषां जगत् सृजति किं तु जीव एव स्वाधिताविजया जगत् प्रकल्पयति स्वाप्निकहस्तादिवत् । तथा च अर्थादेव दृष्टिसृष्टिवादः फलितो भवति । (चिन्तुप्रपात, पृ० ४८)

२. A study of the Vedanta, P. 322.

३. जीवाज्जज्ञं जगत्सर्वं सकारणमिति युवन् । क्षिपन् समन्वयं जीवं न लेजे वाक्पतिः कथम् ? (वे० क० ११४।१६, पृ० ४०४)

का अधिष्ठान ब्रह्म है। इसी अधिष्ठानभूत ब्रह्म में ही वेदान्त वाक्यों का समन्वय उपपन्न है, जीव में नहीं।^१ भामतीकार के मत में अविद्या का अधिष्ठान या विषय ही रज्ज्नादि विवर्त का उपादान है, अविद्या नहीं। जैसे अहिभ्रम का अधिष्ठान रज्जु है, वैसे ही प्रपञ्चविभ्रम का अधिष्ठान जीवाधित अविद्या का विषयो भूत ब्रह्म अर्थात् ईश्वर है तथा जैसे अहिभ्रम का उपादानकारण रज्जु है, वैसे ही प्रपञ्चभ्रम का उपादान कारण ईश्वर है।^२ इस प्रकार भामतीकार ने जीव को अविद्या के आश्रय (आधार) मानते हुए भी अविद्या के विषयोभूत ब्रह्म या ईश्वर को ही जगत् का उपादान कारण स्वीकार किया है।

किन्तु संक्षेपव्याख्यानकार सर्वज्ञात्ममुनि ने अविद्या के आश्रय तथा विषय के भेद का निराकरण किया है।^३ वे कहते हैं कि केवल निर्विभाग-चित् ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों है। जीव पूर्वसिद्ध अविद्या का न तो आश्रय बन सकता है और न विषय। सुरेश्वराचार्य भी ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय तथा विषय दोनों मानते हैं। इनके मत में अविद्या आत्मा की सर्वसर्जनात्मिका शक्ति है अतः आत्मा अविद्या से संबद्ध है।^४ किन्तु आत्मा का अविद्या के साथ सम्बन्ध आभासात्मक है। परमार्थतः निःसंग कूटस्थ आत्मा का संसर्ग, विकारी अनात्म अविद्या के साथ अतम्भव है।^५ अतएव जैसे वृत्तिपिण्ड प्रदीप्त वह्नि का आलिङ्गन निराकृत रूप से ही करता है, वैसे ही अविद्या भी निराकृत रूप से ही प्रत्यगात्मा का आलिङ्गन करती है।^६

विवरणकार ने भी ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों माना है। उनका कथन है कि अविद्या आश्रय और विषय के भेद

१. अधिष्ठानं विवर्तनामाश्रयो ब्रह्म युक्तिवत् ।

जीवाविद्यादिकानां स्यादिति सर्वमनाकुलम् ॥

(वे० क० प० १।४।१६, पृ० ४०४)

२. प्रपञ्चविभ्रम यः होस्वराधिष्ठानत्वमहिबिभ्रमस्येव रज्ज्वधिष्ठानत्वम् । तेन यथाअहिबिभ्रमो रज्जुभादानः, एवं प्रपञ्चविभ्रम ईश्वरोपादानः ।

(भामती १।४।३, पृ० ३७८)

३. आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचित्तिरेव केवला ।

पूर्वसिद्धतमसो हि पक्षिणो नाश्रयो भवति नापि शीघरः ॥

(सं० आ० १।३।१९)

४. वृ० उ० भा० वा०; ४।३।१७८४-८५

५. वृ० उ० भा० वा०; १।२।३०५ ।

६. वृ० उ० भा० वा०; ४।३।११८० ।

की अपेक्षा नहीं करती अपितु एक ही वस्तु में आश्रयत्व तथा आवरणत्व रूप दोनों कार्यों का सम्पादन करती है। जैसे अन्धकार अपने आश्रयभूत प्रदेश का आवरण करता है वैसे ही अविद्या अपने आश्रय के आवरण में समर्थ है।^१ अतः अविद्या के आश्रय और विषय के भेद को मानना उचित नहीं है।

किन्तु यहाँ यह शंका होती है कि अविद्या के आश्रयविषय भेद-सापेक्ष न होने पर भी स्वयंप्रकाश ब्रह्म को अविद्या का आश्रय कैसे माना जा सकता है। अविद्या और विद्या अन्धकार और प्रकाश के समान परस्पर विरोधी है, अतः ये दोनों एक आश्रय में नहीं रह सकते। यह शंका भी वास्तव में एक कठिन शंका है जिसका सन्तोषजनक समाधान हूँद निकालना आसान नहीं है। इस शंका का समाधान करते हुए विवरणभाव प्रकाशिका में नृसिंहाश्रम कहते हैं कि यद्यपि अज्ञान चैतन्य का विरोधी अनुभूत होता है, तथापि तत्तदाकार रूप में अपरोक्ष-वृत्त्यभिध्यक्त चैतन्य ही चैतन्यात्मना अज्ञान का निवर्तक है; क्योंकि अपरोक्षवृत्ति ही अज्ञाननिवृत्ति के प्रतिबन्धक आवरण का विरोधी है। अतएव स्वयंप्रकाश चैतन्य (ब्रह्म) भी अपरोक्षवृत्ति के अभाव में अज्ञान का साधक तथा अवरोधी होने से अज्ञान का आश्रय हो सकता है।^२

अविद्या के सम्बन्ध के कारण ही ब्रह्म जगत् का कारण तथा सर्व-ज्ञत्व आदि लक्षण से युक्त होता है क्योंकि निर्गुण एवं निरुपाधिक ब्रह्म में सर्वज्ञत्व तथा जगत्कर्तृत्व आदि सम्भव नहीं है।^३ चित्सुखीकार कहते हैं कि अविद्या के सम्बन्ध के बिना ईश्वर में सर्वज्ञत्व का उत्पादन नहीं किया जा सकता।^४

१. न तावदज्ञानमाश्रयविषयभेदसापेक्षम् । किन्तु एकस्मिन्नेव वस्तुन्याश्रयत्वमावरणं चेति कृत्यद्वयं संपाद्यति । (पं० पा० वि०, पृ० २१०-११)

२. यद्यपि अज्ञानस्य चैतन्यविरोधित्वमनुभूयते, तथापि तत्तदाकारापरोक्षवृत्त्यभिध्यन्तमेव चैतन्यं चैतन्यात्मना अज्ञानस्य निवर्तकम् । अपरोक्षवृत्तेरेव तन्निवृत्तिप्रतिबन्धकावरणविरोधित्वात् ।..... तस्मात् स्वप्रकाशस्यापि चैतन्यस्यापरोक्षवृत्तिविरुद्धशायामज्ञानसाधकत्वात्तदविरुद्धत्वाच्च तदाश्रयत्वमविरुद्धमिति भावः । (वि० भा० प्र०, पृ० २११-१२)

३. मायोपाधिर्जगद्योनिः सर्वज्ञत्वादिलक्षणः । (वाक्यवृत्ति)

४. स्वरूपतः प्रमार्गैर्वा सर्वज्ञत्वं हिता भवेत् ।

तच्चोभयं विनाऽविद्यासम्बन्धं नैव सिध्यति ॥

इस तरह हम देखते हैं कि ब्रह्म का अविद्या से सम्बन्ध माने बिना इस नामरूपात्मक प्रपञ्च की व्याख्या सम्भव नहीं; क्योंकि निर्गुण एवं निरुपाधिक ब्रह्म का इस प्रपञ्च से कोई सम्बन्ध नहीं। किन्तु दूसरी ओर अविद्या के साथ ब्रह्म का सम्बन्ध मानने में यह कठिनाई है कि विद्या-स्वभाव ब्रह्म का अविद्या से सम्बन्ध कैसे हो सकता है।

इस कठिनाई से बचने के लिए शंकरोत्तर वेदान्त में माया और अविद्या के भेद की कल्पना की गयी है। यद्यपि स्वयं शंकराचार्य ने इनमें स्पष्ट रूप से भेद नहीं किया है और दोनों शब्दों को पर्यायवाची शब्दों के रूप में प्रयुक्त किया है, तथापि उनके भाष्य-ग्रन्थों में ऐसे अनेक स्थल हैं जहाँ माया और अविद्या के भेद का संकेत उपलब्ध होता है। छान्दोग्य उपनिषद् के भाष्य में उन्होंने ईश्वर को विशुद्ध उपाधि से संबद्ध बतलाया है।^१ ब्र० सू० भाष्य में भी उन्होंने माया को ईश्वर की शक्ति कहा है।^२ इन संकेतों के आधार पर परवर्ती विचारकों ने अविद्या और माया के भेद का विशदरूप से प्रतिपादन किया है। विद्यारण्य ने ईश्वर और जीव का भेद माया और अविद्या के भेद को मानकर ही किया है। उन्होंने माया में विशुद्ध सत्त्व की प्रधानता मानी है, तथा अविद्या में सत्त्वगुण को रजोगुण और तमोगुण से अभिभूत माना है।^३ कुछ दूसरे विचारकों ने अविद्या में आवरणशक्ति की प्रधानता मानी है तथा माया में विलोप-शक्ति की। कहीं-कहीं सामष्टिक अज्ञान को माया तथा व्यष्टिगत अज्ञान को अविद्या माना गया है। इस प्रकार शंकरोत्तर वेदान्त में पूर्वप्रदर्शित गतिरोध से बचने के लिए माया तथा अविद्या के भेद को स्वीकार कर लिया गया है। जहाँ माया और अविद्या के भेद को स्वीकार नहीं किया गया वहाँ भी इस भेद को मूलाविद्या और तूलाविद्या के नाम से मान लिया गया है। मूलाविद्या के एकत्व तथा तूलाविद्या के नानात्व के आधार पर अविद्या के एकत्व तथा नानात्व का प्रतिपादन किया गया है।

मुक्त जीव के सम्बन्ध में भी दोनों प्रस्थानों में पर्याप्त मतभेद है। विवरण प्रस्थान में जीव को प्रतिबिम्ब रूप तथा ईश्वर को बिम्बरूप

१. विशुद्धोपाधिसम्बन्धात्।

(छा० उ० ३।१।४।२)

२. सर्वज्ञस्य ईश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिरिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलष्येते।

(ब्र० सू० २।१।१४)

३. सत्त्वशुद्धयविशुद्धिम्यां मायाविद्ये च ते मते।

(पंचदशी १।१६)

माना गया है। अतः जबतक सब जीवों की मुक्ति न हो जाय और परिणामतः ईश्वर का विम्ब-स्थानीयत्व समाप्त न हो जाय, तबतक मुक्त जीव ईश्वर रूप ही रहता है, विशुद्ध ब्रह्मरूप नहीं। किन्तु सब जीवों के मुक्त हो जाने पर ब्रह्म के विम्बत्व (ईश्वरत्व) के हट जाने से मुक्त जीव ब्रह्म रूप हो जाता है। संक्षेपशारीरककार जीव और ईश्वर दोनों को प्रतिविम्ब रूप मानते हैं। अतः उनके मत में मुक्तिदशा में जीव ईश्वररूप नहीं होता, अपितु विशुद्ध ब्रह्मरूप हो जाता है। भामती-कार जीव को अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य के रूप में स्वीकार करते हैं। अतः मुक्तिदशा में जीव अपने अनवच्छिन्न रूप में अवस्थित हो जाता है। उपाधि के नाश से सान्त एवं अवच्छिन्न जीव का अनन्त एवं अनवच्छिन्न चैतन्य के रूप में अवस्थित हो जाना (एवं अनन्त से साथ मिलकर अनन्त रूप हो जाना) ही भामतीकार के मत में मुक्ति का स्वरूप है।

इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि जीवनमुक्ति के प्रश्न पर दोनों ग्रन्थानों में ऐकमत्य है। मण्डन मिश्र ने जीवनमुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया है। वे स्थितप्रज्ञ को साधक मानते हैं, सिद्ध नहीं, वे उसे जीवनमुक्त नहीं मानते। किन्तु इस प्रश्न पर भामतीकार मण्डन मिश्र से सहमत नहीं हैं। उन्होंने स्थितप्रज्ञ को सिद्ध एवं जीवनमुक्त माना है, साधक नहीं। इस सम्बन्ध में उनका यह तर्क है कि यदि स्थितप्रज्ञ को भी साधक माना जाय तो साधना के द्वारा उत्तरोत्तर ध्यान के उत्कर्ष से पूर्वपूर्वप्रत्यय अनवस्थित हो जायगा और वह स्थितप्रज्ञ नहीं रह सकेगा।^१ विवरणकार और वार्तिककार ने भी जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है। वार्तिककार ने जीवनमुक्ति का समर्थन करते हुए यह कहा है कि अविद्या के दूर हो जाने पर मुमुक्षु को जीवनकाल में ही मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। अतः यह कहना ठीक नहीं कि शरीरपात के अनन्तर ही मोक्ष की प्राप्ति हो सकेगी।^२ विवरणकार प्रकाशात्मयति ने भी जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है। “तस्य तावदेव चिरम्” इस श्रुति को उन्होंने जीवनमुक्ति के सिद्धान्त का समर्थक माना है। वे कहते हैं कि प्रारब्धकर्मयुक्त व्यक्ति को शरीरावस्था में ही तत्त्व-

१. स्थितप्रज्ञश्च न साधकः तस्योत्तरोत्तरध्यानोत्कर्षेण पूर्वपूर्वप्रत्ययानवस्थितत्वात्।

(भामती ४।१।१५, पृ० ९५९)

२. न तत्त्व जीवतः कश्चिद् विशेषोऽस्ति मृतस्य वा। यतः सर्वविशेषाणामविशेषास्ति कारणम्।

(बृ० उ० भा० वा०, ४।४।३०६)

दर्शन सम्भव है। व्यासादि मुनियों को शरीरावस्था में ही अपरोक्ष दर्शन हुआ था।^१ विवरण प्रमेय-संग्रह में कहा गया है कि जैसे फूलों के भाजन से फूलों के निकाल लेने पर भी गन्ध के संस्कार से वह पुष्प-भाजन कुछ काल तक सुगन्धित रहता है, वैसे ही अविद्या के दूर हो जाने पर भी अविद्या-संस्कारवश किञ्चित् काल-पर्यन्त देहेन्द्रियादि का अवस्थान होता है। तत्त्वसाक्षात्कार हो जाने पर भी प्रारब्धकर्मों के क्षीण होने तक अविद्यालेश के अनुवृत्त होने से जीवन्मुक्ति सम्भव है।^२

इस प्रकार जीवन्मुक्ति के प्रश्न पर भामतीकार और विवरणकार दोनों एकमत हैं। जैसा पहले कहा जा चुका है भामतीकार ने जीवन्मुक्ति के सम्बन्ध में मण्डन मिश्र के द्वारा किये गये आक्षेप का निराकरण करते हुए जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त का समर्थन किया है। किन्तु इसके विपरीत इष्टसिद्धिकार विमुक्तात्मा जो शंकर और सुरेश्वर के अनुयायी हैं, जीवन्मुक्ति के प्रश्न पर इनसे असहमत हैं और मण्डनमिश्र के सिद्धान्त के ही समर्थक हैं। इसी तरह ब्रह्मानन्द ने भी जीवन्मुक्ति के प्रश्न पर मण्डन मिश्र के सिद्धान्त का ही समर्थन किया है। वे विदेह-मुक्ति को ही वास्तविक मुक्ति मानते हैं, जीवन्मुक्ति को नहीं।

प्रमेय-पक्ष के समान साधन-पक्ष पर भी दोनों प्रस्थानों में पर्याप्त मतभेद उपलब्ध होता है। यद्यपि दोनों प्रस्थानों में ज्ञान को ही मोक्ष का एकमात्र साधन स्वीकार किया गया है तथापि ज्ञान प्राप्ति में कर्मों की उपयोगिता के सम्बन्ध में दोनों प्रस्थानों में मतभेद है। बृहदारण्यक उपनिषद् में यज्ञ, दान और तप को ज्ञान का साधन कहा गया है। 'तमेतं ब्राह्मणा विविदिषन्ति यजेन दानेन तपसाऽनाशकेन'^३ इस श्रुति में प्रयुक्त "विविदिषन्ति" इस पद के आधार पर बाचस्पति मिश्र का कथन है कि यज्ञादि कर्मों का उपभोग "विविदिषा में ही माना गया है, वेदन में नहीं। अतः श्रुति के अनुसार ज्ञानोत्पत्ति में कर्मों की अपेक्षा विविदिषोत्पत्ति द्वारा ही समर्थित होती है।^४ इस सम्बन्ध में भामती-

१. प्रारब्धकर्मवर्तमानं तत्त्वदर्शनं सशरीरस्यैव संभवति । व्यासादीनां च सशरीराणामेव अपरोक्षदर्शनं श्रूयते । (पं० पा० वि० पृ० ७८७)

२. तत्त्वसाक्षात्कारे जालेश्याप्रारब्धक्षयमविद्यालेशानुवृत्त्या जीवन्मुक्तिरस्ति । (वि० प्र० सं०, पृ० ३६२)

३. बृ० उ० ४।४।२२ ।

४. उत्पत्ती ज्ञानस्य कर्मविज्ञा विवृते विविदिषोत्पादद्वारा विविदिषन्ति यजेन इति श्रुतेः । (भामती ३।४।२६, पृ० ८९८)

कार का यह तर्क है कि प्रकृत्यर्थ की अपेक्षा प्रत्ययार्थ की ही प्रधानता हुआ करती है, अतः "विविदिषन्ति" इस पद के प्रकृत्यर्थ वेदन की अपेक्षा प्रत्ययार्थ इच्छा की ही प्रधानता है। अतएव यज्ञादि कर्मों का उपयोग "विविदिषोत्पत्ति" में ही माना जाता उचित है, विद्योत्पत्ति में नहीं।^१ भामतीकार के इस तर्क के विरुद्ध विवरणकार का यह कथन है कि प्रकृत्यर्थ और प्रत्ययार्थ में प्रत्यार्थ की प्रधानता होती है, यह एक सामान्य नियम है। इस नियम का "इष्यमा मण समभिव्याहारे इष्यमाण-स्यैव प्राधान्यम् न तु इच्छायाः" इस विशेष नियम से बाध हो जाता है। इसी कारण "अश्वेन जिगमिषति", "असिना जिघांसति" इत्यादि वाक्यों में इच्छा के विषय गमन और हनन के प्रति ही क्रमशः अश्व और असि के करणत्व का बोध होता है, इच्छा के प्रति नहीं। अतएव "विविदिषन्ति यज्ञेन" इस श्रुति के द्वारा यज्ञ आदि कर्मों का उपयोग प्रकृति से अभिहित "वेदन" की उत्पत्ति में ही मानना उचित है, विविदिषोत्पत्ति में नहीं। इस प्रकार विवरणकार ने यज्ञादि कर्मों का उपयोग विद्योत्पत्ति में माना है, विविदिषोत्पत्ति में नहीं। शंकराचार्य ने सर्वपिक्षाधिकरण के भाष्य में शम, दम इत्यादि को विद्या का प्रत्यासन्न साधन कहा है तथा यज्ञादि को विविदिषा से संयुक्त होने के कारण ब्राह्मतर माना है।^२ "तस्मा-देवंविच्छान्तोदान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वात्मन्येवात्मानं पश्यति (बृ० उ० ४।४।२३) यह श्रुति स्पष्ट रूप से शमादि को विद्या का साधन बता रही है, तथा तथा "तमेतं वेदानुवचनेन ... विविदिषन्ति यज्ञेन" (बृ० उ० ३।३।२२) यह पूर्वपलित श्रुति यज्ञादि को विविदिषा का साधन मान रही है। इससे यह स्पष्ट है कि श्रुति के अनुसार यज्ञादि कर्मों का उपयोग विविदिषोत्पत्ति में ही है, विद्योत्पत्ति में नहीं।

बृहदारण्यक उपनिषद् में आत्मा के दर्शन के लिये श्रवण, मनन और निदिध्यासन का प्रतिपादन किया गया है (आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः, श्रोतव्यः, मन्तव्यः, निदिध्यासितव्यश्च (बृ० उ० २।४।५ तथा ४।५।६)। श्रवण, मनन और निदिध्यासन को दोनों प्रस्थानों में आत्म-दर्शन का

१. वेदनस्य प्रकृत्यर्थतया शब्दतो गुणत्वात् इच्छायाश्च प्रत्ययार्थतया प्राधान्यात्, प्रधानेन च कार्यसंप्रत्ययात् । (भामती १।१।१, पृ० ६१)

२. तस्मादेवंविदिति विद्यासंयोगात् प्रत्यासन्नानि विद्यासाधनानि शमादीनि विविदिषासंयोगात् ब्राह्मतराणि यज्ञादीनि इति विवेकतव्यम् ।

(बृ० सू० शा० भा० ३।४।२७)

अन्तरंग साधन माना गया है। तथापि इनके अंगंगित्व के सम्बन्ध में दोनों प्रस्थानों में मतभेद है। भामतीकार ने निदिध्यासन को अंगी माना है और विवरणकार ने श्रवण को अंगी स्वीकार किया है। श्रवण को अंगी मानने में भामतीकार को यह आपत्ति है कि शब्द से उत्पन्न होने वाला ज्ञान परोक्ष ही होता है, अपरोक्ष नहीं। उनके मत में शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि अपरोक्ष ज्ञान शब्द प्रमाण का फल नहीं, अपितु प्रत्यक्ष प्रमाण का ही फल है। जैसे कुटज बीज से बटांकुर की उत्पत्ति संभव नहीं, वैसे ही शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति संभव नहीं है।^१ आत्म साक्षात्कार रूपी अपरोक्ष ज्ञान को भामतीकार ने प्रत्यक्ष प्रमाण का ही फल माना है तथा अन्तरिन्द्रियरूप मन को इसका कारण स्वीकार किया है। निदिध्यासन से उत्पन्न संस्कार को उन्होंने आत्म-साक्षात्कार में मन का सहायक कहा है, अतः उन्होंने श्रवण, मनन और निदिध्यासन में निदिध्यासन को अंगी तथा श्रवण और मनन को उसका अंग माना है।^२ इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि मण्डन मिश्र ने भी वेदान्तवाक्य-जन्य ज्ञान को संसर्गात्मक माना है। उनके मत में संसर्गात्मक शब्द ज्ञान प्रसंख्यान से असंसर्गात्मक एवं अपरोक्ष ज्ञान के रूप में परिणत हो जाता है। अपने मत के समर्थन में उन्होंने “विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत” (बृ० उ० ४।४।२१) इस श्रुति का प्रमाण उपस्थित किया है। भामतीकार ने भी मण्डन मिश्र के प्रसंख्यानविषयक सिद्धान्त का अनुमोदन किया है।^३ इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने आत्म-साक्षात्कार के साधन भूत श्रवणादि में निदिध्यासन के अंगित्व को ही स्वीकार किया है।

इसके विपरीत विवरणकार के मत में श्रवण ही अंगी एवं प्रधान है तथा मनन और निदिध्यासन उसके अंग हैं। उन्होंने शब्द प्रमाण से भी अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति को संभव बताया है। उनके मत में किसी वस्तु का अपरोक्षत्व कारणस्वभाव-प्रयुक्त न होकर विषय-

१. न चैव साक्षात्कारो सोमांसावहितस्यापि शब्दस्य फलम् अपितु प्रत्यक्षस्य; तस्यैव तत्फलत्वनियमात् । अन्यथा कुटजबीजादपि बटाङ्कुरोत्पत्तिप्रसंगात् ।

(भामती १।१।१, पृ० ५७)

२. तथापि श्रवणमननपूर्वकोपासनाजनितसंस्कारसन्निवादेव चेतसो भावात् ।

(भामती, १।१।४, पृ० ११४)

३. (वे० क० १।१।२८, पृ० २१८) ।

स्वभाव प्रयुक्त होता है। अतः अपरोक्षवस्तुविषयक शब्द ज्ञान भी अपरोक्ष ही होता है। बटादि परोक्षवस्तुविषयक ज्ञान के आपरोक्ष्य की उत्पत्ति अपरोक्षसंबित् के साथ तादात्म्य से ही होती है। "दशमस्त्वमसि" इत्यादि वाक्यों से उत्पन्न ज्ञान की अपरोक्षता दृष्ट ही है। अतः शब्द से भी अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति संभव है। मधुसूदन सरस्वती ने सिद्धान्तचिन्तु तथा अद्वैतसिद्धि में "शब्दापरोक्षवाद" का समर्थन किया है। खण्डनखण्डखाद्य, चित्सुखो, पंचदशी इत्यादि ग्रन्थों में भी इसका सुदृढ़ रूप से समर्थन किया गया है। अपरोक्षस्वभाव आत्मा का ज्ञान परोक्ष कैसे हो सकता है? परोक्ष होने पर उस ज्ञान का प्रामाण्य कैसे सम्भव है? श्रवण के अगित्व का समर्थन करते हुए विवरण भाव-प्रकाशकाकार नृसिंहाश्रमाचार्य कहते हैं कि श्रुत वस्तु का ही मनन होता है, श्रवण और मनन से स्थिर किये हुए का ही ध्यान होता है। अतः आत्मसाक्षात्कार में श्रवण की ही प्रधानता माननी होगी।^१ इस प्रकार हम देखते हैं कि विवरण प्रस्थान में आत्मसाक्षात्कार के साधन-भूत श्रवणादि में श्रवण को ही अंगी माना गया है, जब कि भामती-प्रस्थान में निदिध्यासन को प्रधानता दी गयी है।

इसी प्रश्न से संबद्ध एक दूसरा प्रश्न, जो दोनों प्रस्थानों में मतभेद का विषय बना हुआ है, आत्मसाक्षात्कार के करण के संबंध में है। हम देख चुके हैं कि भामतीकार अपरोक्षज्ञान को शब्द प्रमाण का फल नहीं मानते अपितु वे उसे प्रत्यक्ष प्रमाण का ही फल मानते हैं। उनका कथन है कि शब्दप्रमाण में अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति करने की शक्ति ही नहीं है। जैसे कुटजबीज से बटांकुर की उत्पत्ति सम्भव नहीं, वैसे ही शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति भी संभव नहीं है। कल्पतरुकार कहते हैं कि "दशमस्त्वमसि" इत्यादि स्थल में भी शब्दसहकृत चतुरिन्द्रिय से ही दशमत्व का अपरोक्ष ज्ञान होता है, शब्द मात्र से नहीं, अन्यथा अन्ये को भी यह ज्ञान हो जाता। अन्ये को होने वाला दशमत्व का ज्ञान अपरोक्ष नहीं, अपितु परोक्ष ही होता है।^२ परिमलकार का कथन है कि

१. एकात्मविषयत्वेनैव श्रवणादिकयस्य श्रवणात् श्रुतस्यैव मन्तव्यत्वात्, श्रवण-मननाभ्यां स्थिरीकृतस्यैव ध्येयत्वान्न तेषां समानविषयत्वमिति मननादि-वाक्यस्य न तन्मूलत्वमित्यर्थः।

(वि० भा० प्र०; पृ० ३३)

२. दशमस्त्वमसीत्यत्रापि तत्सचिवादक्षादेव भाक्षात्कारः, अन्धादेस्तु परोक्षधीरेव (वि० क० १।१।१, पृ० ५६)

यदि यह मान भी लें कि अन्ते को होनेवाला दशमत्व का ज्ञान परोक्ष नहीं अर्थात् अपरोक्ष है, तो भी इस ज्ञान का कारण स्पर्शान्द्रिय या अन्तःकरण को ही माना जा सकता है, शब्द को नहीं ।^१

अतः शब्द की अपरोक्ष ज्ञान-जनकता कहीं भी दृष्ट नहीं है । शब्द की अपरोक्षज्ञानहेतुता का खण्डन करते हुए परिमलकार का कथन है कि यदि शब्द के द्वारा अपरोक्षज्ञान सम्भव हो तो ब्रह्मा के स्वतः अपरोक्ष होने के कारण तद्विषयक शब्द ज्ञान भी अपरोक्ष हो और इस परिस्थिति में वेदान्तध्वनि के अनन्तर ही आत्मसाक्षात्कार हो जाये । किन्तु लोक में ऐसा दृष्टिगत नहीं होता । अतः शब्द के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति को सम्भव नहीं माना जा सकता ।^२ इस प्रकार भामतीप्रस्थान में शब्द की अपरोक्षज्ञानहेतुता का खण्डन करते हुए अन्तःकरण को ही आत्मसाक्षात्कार का कारण स्वीकार किया गया है ।

इसके विपरीत विवरणप्रस्थान में शब्द को ही आत्मसाक्षात्कार का कारण माना गया है । यहाँ ज्ञान की अपरोक्षता को कारणस्वभावप्रयुक्त न मानकर विषयस्वभावप्रयुक्त ही माना गया है । इन्द्रियजन्यज्ञान की अपरोक्षता भी विषयस्वभाव-प्रयुक्त है, कारणस्वभाव-प्रयुक्त नहीं । वटादि परोक्ष पदार्थों की अपरोक्षविषयता अपरोक्ष संवित् के साथ तादात्म्य के कारण उपपन्न है ।^३ यदि तार्किकमतानुसार इन्द्रियजन्य-ज्ञान को प्रत्यक्षज्ञान माना जाय तो अनुमितिज्ञान को भी प्रत्यक्षज्ञान मानना होगा क्योंकि वह भी मनोजन्य होनेके कारण इन्द्रियजन्य है । अतएव इन्द्रियजन्यत्व को ज्ञान के अपरोक्षत्व में नियामक हेतु नहीं माना जा सकता है ।^४ इस पर यदि कहें कि इन्द्रियजन्य ज्ञान के अप-

१. दशमोऽस्मीत्यपरोक्षज्ञानमन्तःकरणेन संभवति, शरीरविषयं चेत् स्पर्शान्द्रियेण वा ज्ञानान्तरोपनयसहितान्तःकरणेन वा संभवति ।

(वे० क० प०, १।१।१, पृ० ५६)

२. यदि ब्रह्मा स्वतः अपरोक्षमिति तद्विषयशब्दजन्यमपि ज्ञानमपरोक्षं भवेत्, तदा श्रवणजन्यज्ञानमप्यपरोक्षमिति श्रुतवेदान्तस्य पुंसः तस्मिन् पारोक्ष्यममानुवृत्तिरुच्यते ।

(वे० क० प०, १।१।१, पृ० ५५)

३. अर्थस्य वटादेश्चानपरोक्षस्वभावस्याप्यपरोक्षसंवित्तादात्म्यादपरोक्षत्वम् ।

(वि० भा० प्र०, पृ० ४०५)

४. न तावदिन्द्रियजन्यज्ञानत्वमपरोक्षत्वम्,

अनुमितावपि मन इन्द्रियजन्यत्वात् । (वि० भा० प्र०, पृ० ४०३)

रोक्ष होने पर भी मनोजन्यज्ञान को अपरोक्ष नहीं माना जाता, तो ऐसी स्थिति में मनोजन्य आत्मज्ञान को भी अपरोक्ष नहीं माना जा सकेगा और आत्मसाक्षात्कार के प्रति मन को करणता के सिद्धान्त का खण्डन स्वयमेव हो जायगा ।

वार्तिककार सुरेश्वराचार्य ने भी शब्द को ही आत्मसाक्षात्कार का करण माना है, मन को नहीं । मन की करणता का निषेध करते हुए वे कहते हैं कि भावनोपचित चित्त कैवल्य का कारण नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान के द्वारा अज्ञान के नष्ट होते ही तज्जन्य चित्त का भी समुच्छेद हो जाता है ।^१

इस प्रकार हमने देखा कि भामतीकार ने आत्मसाक्षात्कार के प्रति मन को करण माना है जबकि विवरणकार तथा वार्तिककार ने शब्द को ही इसका करण स्वीकार किया है ।

किन्तु वस्तुतः आत्मा के स्वयंप्रकाश होने के कारण उसको प्रकाशित करने के लिए किसी प्रकाश या प्रमाण की आवश्यकता नहीं है । यदि अन्य पदार्थों के समान आत्मा भी किसी प्रमाण का विषय एवं प्रमेय हो, तो यह भी अन्याधीनप्रकाश होने के कारण उन्हीं के समान जड़ हो जाये । जिस आत्मा के प्रकाश से संसार के समस्त पदार्थ प्रकाशित होते हैं, उस स्वयंप्रकाश आत्मा को प्रकाशित एवं प्रमाणित करने के लिए भला किसी अन्य प्रकाश या प्रमाण की आवश्यकता कैसे पड़ सकती है ? अतः आत्मा को किसी प्रमाण का विषय नहीं माना जा सकता । इसीलिये तो श्रुतियों में आत्मा को अप्रमेय कहा गया है । यद्यपि आत्मा स्वयंप्रकाश है तथापि अज्ञान के आवरण के कारण वह अप्रकाशित-सा रहता है । जैसे आकाश में प्रकाशमान सूर्य मेघ के आवरण से अप्रकाशित-सा हो जाता है, किन्तु वस्तुतः वह मेघ के पीछे प्रकाशमान ही रहता है तथा मेघ के हटते ही वह पुनः प्रकाशित दृष्टिगत होता है, वैसे ही स्वयंप्रकाश आत्मा अज्ञान-तिमिर से आवृत हो जाने के कारण अप्रकाशित-सा रहता है और ज्ञान के द्वारा अज्ञान-तिमिर के छिन्न-भिन्न हो जाने पर वह पुनः प्रकाशित-सा हो जाता है । परमार्थतः वह सदैव प्रकाशमान है । स्वयंप्रकाश आत्मा को प्रकाशित करने के लिए किसी साधन या करण की आवश्यकता नहीं है, आवश्यकता है केवल

१. भावनोपचितो चेतो न कैवल्यकारणम् ।

तस्यैव समुच्छेदात्तदेत्वज्ञानहानतः ॥ (ब० उ० भा० वा० २।४।२०५)

आवरण को दूर करने की। इस आवरण को दूर करने में ही प्रमाण की उपयोगिता है, उसे प्रकाशित करने में नहीं। ज्ञान से अज्ञान कब आवरण के दूर होते ही स्वयंप्रकाश आत्मा का स्वयमेव साक्षात्कार हो जाता है।

शंकराचार्य द्वारा प्रवर्तित अद्वैतवेदान्त के भामतीप्रस्थान तथा विवरणप्रस्थान के तुलनात्मक अध्ययन के परिणामस्वरूप यह कहा जा सकता है कि इन दोनों प्रस्थानों का अन्तिम लक्ष्य एक होने पर भी अनेक महत्वपूर्ण प्रश्नों पर इनमें परस्पर मतभेद है। भामतीप्रस्थान पर मण्डनमिश्र की विचारधारा का प्रभाव पड़ा है, जब कि विवरणप्रस्थान पर सुरेश्वराचार्य की विचारधारा का। भामतीकार वाचस्पति मिश्र मण्डनमिश्र के विचारों से पूर्णतया प्रभावित है, जब कि विवरणकार प्रकाशात्मयस्ति अपने अनेक सिद्धान्तों के लिए सुरेश्वराचार्य के ऋणी है। मण्डन और सुरेश्वर की विचारधाराओं में महान् अन्तर है। अतएव मण्डन और सुरेश्वर को अभिन्न व्यक्ति नहीं माना जा सकता। विद्यारण्य के शंकरदिग्विजय पर आधारित मण्डन और सुरेश्वर का अभेदवाद सर्वथा अयुक्तियुक्त एवं अप्रामाणिक है।

परिशिष्ट

सहायक ग्रन्थों की सूची

(संस्कृत तथा हिन्दी ग्रन्थ)

ग्रन्थ	लेखक	प्रकाशन
१. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य	शंकराचार्य	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३८
२. भासती	वात्सल्य मिश्र	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३८
३. वेदान्तकल्पतः	अमलानन्द	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३८
४. कल्पतरुपरिमल	अप्ययदीक्षित	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३८
५. रत्नप्रभा	(शारीरक भाष्य टीका) गोविन्ददास,	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३४
६. रत्नप्रभा	(भाषानुवाद) भूमिका, अच्युत कृत्यमाला काशी, म० म० डा० गोपीनाथ कविराज,	१९९३ सं०
७. पंचपादिका	पद्मपादाचार्य	मद्रास गवर्नमेन्ट ओरियन्टल सीरीज १९५८
८. (पंचपादिका) प्रबोध परिशोधिनी, आत्मस्वरूप		" "
९. (पंचपादिका) तात्पर्यार्थशोचिनी	विज्ञानात्मा	" "
१०. पञ्चपादिका विवरण	प्रकाशात्मा	" "
११. (विवरण) तात्पर्यदीपिका	चिन्मूढानार्य	" "
१२. (विवरण) भावप्रकाशिका नृसिंहाश्रम		मद्रास गवर्नमेन्ट ओरियन्टल सीरीज १९५८
१३. ब्र० सू० शांकरभाष्य (नवटीकोपेत)	पं० अतन्तकृष्ण शास्त्री	
१४. विवरणप्रमेय संग्रह	विद्यारण्य	अच्युत ग्रन्थमाला, काशी
१५. विवरणादिप्रस्थानविमर्श	डॉ० श्रीरमणि प्रसाद उपाध्याय	बीजम्भा वाराणसी १९५६
१६. संक्षेपशारीरकम्	सर्वज्ञात्ममुनि	वाराणसी, २०१५ सं०
१७. विवरणोपन्यास	रामानन्द मरस्वती	

२०२ आभूती प्रस्थान तथा विवरण प्रस्थान का तुलनात्मक अध्ययन

१८. तत्त्वबोधिनी (संक्षेप- पारसीरक टीका)	गुणिहाश्रम	सरस्वती भवन वाराणसी १९३४
१९. सारसंग्रह (संक्षेपशारी- रक व्याख्या)	मधुसूदन सरस्वती	चौखम्भा १९३४
२०. सुबोधिनी (संक्षेपशारी- रक व्याख्या)	पुरुषोत्तम मिश्र	आ० सं० ग्रं० पूना १९१८
२१. सिद्धान्त बिन्दु	मधुसूदन सरस्वती	गा० ओ० सी० बड़ौदा १९३३
२२. सिद्धान्तबिन्दु व्याख्या (बिन्दु प्रपात)	म० म० वासुदेव शास्त्री	पूना, १९६२
२३. न्यायरत्नावली सिद्धान्त बिन्दु व्याख्या	ब्रह्मानन्द	चौखम्भा वाराणसी
२४. ब्रह्मसिद्धि (शंखपाणि व्याख्या)	मण्डन मिश्र	म० म० कुम्भस्वामी द्वारा संपादित मद्रास, १९३७
२५. अद्वैतसिद्धि	मधुसूदन सरस्वती	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३७
२६. अद्वैतब्रह्मसिद्धि	सदानन्द शर्मा	कलकत्ता विश्वविद्यालय १९३२
२७. अद्वैतसिद्धांत-विद्योत्तमम्	गीहब्रह्मानन्द सरस्वती	विद्याविलास प्रेस, वाराणसी १९३४
२८. अद्वैतरत्नरक्षणम्	मधुसूदन सरस्वती	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३७
२९. अद्वैताभोध	म० म० वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर	ओ० बु० ए० पूना १९१८
३०. पंचदशी	विष्णुशरण्य	वाराणसी १९५०
३१. शंकराचार्यकृत प्रकरणग्रन्थाः		ओ० बु० ए० पूना, १९५२
३२. श्रीगोप्य (श्रुति प्रकाशिका सहित)	रामानुजाचार्य	नि० सा० प्रे० १९१६
३३. सर्वदर्शनसंग्रह	माधवाचार्य	पूना १९०६
३४. सिद्धान्तलेशसंग्रह	अण्णयदीक्षित	अन्युत ग्रन्थमाला, काशी २०११ सं०
३५. सिद्धान्तलेशसंग्रह	अण्णयदीक्षित	कृष्णानन्द टीका
३६. वेदान्त परिभाषा	धर्मराजाध्वरीन्द्र	चौखम्भा सं० सी० १९५४
३७. वेदान्तसार	सदानन्द	चौ० सं० सी० १९५४

३८. तत्त्वप्रदीपिका	(पिताम्ही)	(नयन प्रसादिनी व्याख्या सहित) काशी, १९५६
३९. नैषकर्मसिद्धि	सुरेश्वराचार्य (हिरियन्ना द्वारा संपादित)	मैसूर, १९२५
४०. स्वप्नसंख्येय	श्री हर्ष	
४१. न्यायनिर्णय आनन्दविरि	(शारीरक भाष्य व्याख्या)	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३४
४२. उपदेशसाहस्री	शंकराचार्य	गायघाट, वाराणसी, १९५४
४३. अनुभूति प्रकाश	विद्यारण्यस्वामी	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९२६
४४. दृष्टसिद्धि	विमुक्तात्मा	
४५. जीवन्मुक्तिविवेक	विद्यारण्य	
४६. माण्डूक्योपनिषद्कारिका- भाष्य	शंकराचार्य	गीताप्रेस, गोरखपुर २०१६ सं०
४७. गुण्डकोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	गीताप्रेस, गोरखपुर २०१६
४८. आन्दोग्योपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	गीताप्रेस, गोरखपुर २०१६ सं०
४९. बृहदारण्यकोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	गीताप्रेस, गोरखपुर २०१६ सं०
५०. बृहदारण्यकोपनिषद्- भाष्यवार्तिक	सुरेश्वराचार्य	
५१. बृहदारण्यकवार्तिकसार	विद्यारण्य	ची० सं० सी० १९१९
५२. ऐतरेयोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	गीताप्रेस, गोरखपुर २०१६ सं०
५३. कठोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	" "
५४. ईशोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	" "
५५. तैत्तिरीयोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	" "
५६. प्रश्नोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	" "
५७. श्वेताश्वतरोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	" "
५८. केनोपनिषद् भाष्य	शंकराचार्य	" "
५९. कल्याण, वेदान्ताङ्क		" "

२०४ भाष्यी प्रश्नान तथा विवरण प्रश्नान का तुलनात्मक अध्ययन

६०. कीर्तनाभ्यास	शंकराचार्य	नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३६
६१. आर्यप्रकाशिका (तृहदा- रण्यकोपनिषद् भाष्य काविक टीका)	आनन्दगिरि	आ० सं० यं० पूना १९९२ नं०
६२. लघुचन्द्रिका	(ब्रह्मानन्दी)	अद्वैतसिद्धि व्याख्या नि० सा० प्रे० १९३४
६३. शतभूषणी	अनन्तकृष्ण शास्त्री	
६४. अद्वैततत्त्वप्रदीपिका	अनन्तकृष्ण शास्त्री	
६५. विष्णुपुराण	वेदव्यास	
६६. तत्त्वदीपन	अखण्डानन्द	
६७. योगवासिष्ठ		नि० सा० प्रे० मुम्बई १९३७
६८. योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त	डा० बी० एल० आत्रेय	वाराणसी १९५७
६९. भारतीय दर्शन	पं० बलदेव उपाध्याय	
७०. भारतीय दर्शन	म० म० समेश मिश्र	
७१. भारतीय संस्कृति और भाषना ग० म० पं० गोपीनाथ कविनाथ		

ENGLISH BOOKS

1. The Brahma Sutra : Dr. S. Radhakrishnan, London, 1960
2. The Vedanta According to Sankar and Ramanuj : Dr. S. Radhakrishnan, 1928
3. The Principal Upanisads : Dr. S. Radhakrishnan.
4. Bhagavadgita (Eng. Trans.) : Dr. S. Radhakrishnan.
5. History of Indian Philosophy : Dr. S. N. Das Gupta, Cambridge, 1940
6. Indian Philosophy : Dr. S. Radhakrishnan, 1927
7. Lectures on Vedant : Ghate.
8. Lights on Vedanta. Dr. V. P. Upadhyaya Benaras, 1959.
9. Vachaspati Mishra on Advaita Vedanta : Dr. S. S. Harsu-
kar, 1958.
10. A Critique on the Vivarana school. Dr. B.K. Sen Gupta,
Cal. 1959.

11. An Introduction to Advaita Philosophy : Kokilleshwer Shastri, Cal. 1925.
12. An Introduction to Shankar's Theory of Knowledge : Dr. N.K. Devraj, Benaras, 1952.
13. A Study of Sankar. N. M. Shastri Cal. 1942.
14. Gaudapada : A Study in early Advaita : Dr. T. M. P. Mahadevan, Madras, 1954.
15. Gaudapada Karika, R. D. Karmarkar, Poona 1953;
16. Indian Philosophical Studies. M. Eriyanna, Mysore, 1957.
17. Introduction to Vedanta Philosophy : P. N. Mukhopadhyaya, Cal. 1928
18. A Study of the Vedant : S. K. Das.
19. The Outlines of Vedant : M. Sri Nivas Rau, Bangalore 1928.
20. The Philosophy of Upanisada, S. C. Chakravarti, Cal. 1933.
21. The Doctrine of Maya, P. D. Shastri, London, 1911.
22. Studies in Post-Sankar Dialectics : Ashuttosh Bhattacharya, Cal. 1936.
23. Studies in Philosophy : K. C. Bhattacharya, Cal. 1961.
24. Sankara's Selected works : S. Venkatraman, Madras 1940.
25. Shankara Vedant, Dr. Ganganath Jha, Allahabad, 1934.
26. Philosophy of Bhedabheda, P. N. Sri Nivasachari, Madras 1950.
27. Philosophical Essays, Dr. S. N. Das Gupta, Cal. 1941.
28. Mayavada or the Non-dualistic Philosophy, Sadhu Santi-Nath, Poona 1938.
29. Panchadasi of Vidyaranva (Trans.), M. Sri Niwas Rau-1912.
30. Religion and Philosophy of Veda and Upanishada, A. B. Keith, Cambridge 1925.
31. Sambandha Vartika of Sureshwaraacharya, Dr. T. M. P. Mahadevan, Madras, 1958.
32. Six Ways of Knowing, Dr. D. M. Datta, Cal. 1960.
33. How far Sankar Represents the View of Sutrakar, M. T. Taliwala, Bombay, 1918.
34. Appearance and Reality, F. H. Bradley Oxford 1955.
35. A Pluralistic Universe, William James.
36. Jivatman in the Brahmasutra, A. K. Gupta, 1921.

- जीवन्मुक्ति १३३, १९२, १९३
ध्यान १८२
प्रसङ्गान १६६-१८२, १८५
मन १६४, १७२, १७७
माया २४-२७, १९१
मुक्तपुरुष १२५-१२८
मोक्ष १०, १२५, १३८, १४५
विज्ञानवाद ११७-११९
विवर्त्त १०९
स्थितप्रज्ञ १९२
सत् ५
श्रवण १५२, १५४-१५७, १६८, १८३, १९५
श्रीभाष्य ५-६, ८

शुद्धिपत्र

			शुद्ध रूप
१३०	२३	संक्षेप शाशीरक	संक्षेप शारीरिक
१४०	१४	ब्रह्मादत्त	ब्रह्मादत्त
१४५	५	माक्ष	मोक्ष
१४६	१२	माना है ।	माना है । ^२
१५३	१९	वर्णक	वर्णक
१६२	१२	बहिर्मुख	बहिर्मुखी
१६५	६	साधनान्तर	साधनान्तर
१७१	फुटनोट (प्रथम)	जी०	दी०
१७२	१९	उत्पादन	उपपादन
१७४	१	विषय	विषय
१९४	७	इष्यमा मण	इष्यमाण

हम श्री धीरेन्द्र कुमार विद्यालंकार के आभारी हैं, जिन्होंने इस ग्रन्थ के मुद्रण में अपार सहयोग दिया ।

प्रकाशक

